عالم المعرفة

244

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

النظرية الاجتماعية

• من بارسونز إلى هابرماس

تأليف : إيان كريب

ترجمة : د. محمد حسين غلوم

مراجعة : د. محمد عصفور

VISIT…

LANZAROTE
Caliente.COM



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

244

النظرية الإجتماعية

من بارسونز إلى هابرماس

تأليف : إيان كريب

ترجمة : د. محمد حسين غلوم

مراجعة : د. محمد عصفور



أبريل 1999

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

المحتوى

مقدمه المترجم

لَئِن كان هناك جدل حول أصول الفلسفة، بين قائل إنها وليدة العقل الغربي الخالص، وإنها «معجزة يونانية»، وإن العالمين الشرقي والغربي «قد تطورا - كما يقول الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل - كل بمعزل عن الآخر، بحيث يمكن تقديم عرض يكون فيه الفكر الغربي مكتفيا بنفسه»، وإن «التراث الفلسفي الغربي يختلف في جوانب أساسية عن تأملات العقل الشرقي. فالحضارة اليونانية هي وحدها التي سارت فيها الحركة الفلسفية مع التراث العلمي جنبا إلى جنب»[1]، وبين آخذ بالرأي المضاد الذي يرى أن ما وصل إليه اليونان من تفلسف إنما كان مبدأه «حكمة الشرق»، وأن قفزة أو «تبدلا كيفيا في مسار الحضارة البشرية حصل مع مجيء الحضارة، إلا أنه تبدل حدث من تجمع كمي هو حصيلة ما كسبته البشرية من تقدم قبل اليونان»[2]، أقول، لئن كان هناك متسع للجدل حول أصول الفلسفة ومن ابتدعها، فإن المجال يضيق عند النظر في أصل علم الاجتماع وفي من أرسى قواعده الأولى.

إذ لا أظن أن أي منصف، حتى لو لم تكن عنده إلا إلمامة بتاريخ الفكر الاجتماعي ويطلع على «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» وهو المعروف «بالمقدمة » إلا ويُقرُ بفضل العلامة عبد الرحمن بن خلدون (1332 - 1406) في وضع

الأركان الأولى لهذا العلم، وبأن ما أسماه «بعلم العمران» ما هو إلا صنو لما يعرف هذه الأيام بعلم الاجتماع. وليتنا أبقينا على هذا الاسم العربي حينما ترجمنا المصطلح الأوروبي Sociology.

فانظر كيف يعرف ابن خلدون علم الاجتماع (الذي يتطابق عنده تطابقا تاما مع علم آخر هو التاريخ) تعريفا يقرب مما هو شائع ومتداول حاليا، إذ يقول: «وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني؛ وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا». ثم لاحظ أن مجال دراسة هذا العلم واضحة في ذهنه وتشمل المجالات التي يتناولها علم الاجتماع المعاصر، فهو يدرس أحوال العمران المختلفة «مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض. وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وجميع ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[3]. أما منهجه فيتخذ الوقائع منطلقا، وهذه الوقائع توصل إليها ابن خلدون من تجربته الزاخرة في الحياة، ومن مشاهداته الكثيرة وملاحظاته المستمرة لأحوال العمران، ومن الأخبار التي سمع بها وقرأ عنها. وهو في كل هذا لا يعتمد مجرد النقل وسيلة، بل يلجأ إلى تمحيص الأخبار والوقائع، يُحكم بها «أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني»، ويقيس «الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب»[4]، باحثا فيها «على أساس الواقع المادي، وليس المتخيل الصوري»[5]، وذلك بغية الوصول إلى كشف علاقاتها السببية المحسوسة. وهو بذا ينأى بنفسه عن التفسير الخرافي، الذي كان سائدا في زمانه، محاولا اعتماد ما وصل إليه العلم في أيامه حجة وسندا لتفسيراته. فها هو، على سبيل المثال، يرد على من توهم من النسابين الذين لا علم لديهم بطبيعة الكائنات «أن السودان هم وُلْدُ حام بن نوح، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه»، فيذهب ابن خلدون إلى أن «في القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد، وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات»[6].

إن عظمة ابن خلدون لا تكمن فيما توصل إليه من آراء أو تعميمات، فهذه قابلة للأخذ والرد بتطور العلم ورقيه، وإنما تكمن عظمته في منهجه العلمي وعقليته التي لم تكن تساير زمانه، وربما في هذا تكمن مأساته، وهي ليست مأساة شخصية، بل مأساة أمة كانت تمر في طور الجمود والتقليد. لذلك لم نجد له مريدين وطلابا يواصلون ما اشترعه، بل لا نكون مبالغين إن قلنا إن هذا الجمود وذلك التقليد قد أصابا ابن خلدون ذاته، بعد اشتغاله بالقضاء وتسلمه مشيخة الخانقاه في المرحلة الثالثة والأخيرة من حياته، وهي المرحلة التي امتدت أكثر من ربع قرن (1378 ـ 1406). لهذه الأسباب ـ يقول ساطع الحصري ـ «صار ابن خلدون يتباعد شيئا فشيئا عن مناحي التفكير العقلاني، وأخذ يسترسل في التأليف بمعناه اللغوي دون أن يجد دافعا أو مجالا لمواصلة الاستقراء والابتكار»[7].

ولعل من المفارقة التاريخية أن يتوافق رحيل ابن خلدون مع استهلال عصر النهضة في أوروبا، ذلك العصر الذي شمل القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والذي ابتدأت فيه أوروبا الخروج من دياجير ظلمتها، حيث كانت تقبع تحت نظام إقطاعي من جهة، وسلطة كنسية بابوية من جهة أخرى. ويُعد عصر النهضة فجرا للرأسمالية، التي نمت وترعرعت مدفوعة بقوة حركة الاكتشافات الجغرافية الكبرى، وما تمخض عنها من تنشيط للتجارة الدولية بفضل تسابق القوى الأوروبية على استعمار مناطق واسعة من العالمين الجديد والقديم وانتهاب ثرواتها. وقد نجم عن ذلك بروز المدن التجارية في إيطاليا وإنجلترا وهولندا وانتعاشها. وفي تلك المدن تشكلت نواة الطبقة البرجوازية من حرفييها وتجارها، أما الريف فبقي معقل النبلاء الإقطاعيين ومرتعهم. وشهدت هذه الفترة أيضا تشكل الدول القومية المركزية، وظهور ما يسمى «بالملكيات المطلقة» المدعومة من قبل البرجوازية، بغية الحد من غلواء النبلاء الإقطاعيين ولَجْمهم، ودفعا نحو وحدة الدولة بغية تسهيل انسياب التجارة الداخلية التي كان يُعيق حركتها هؤلاء النبلاء. ولا عجب إذن أن يصبح الملك رمزا لوحدة الوطن[8].

ولقد ساهمت ثلاثة عوامل في تشكيل النظرة الدنيوية ووضع أسس ثابتة لها في الفكر الغربي الحديث. أما أولها، فهو النزعة الإنسانية التي تمثل حركة لإحياء التراث الكلاسيكي (اليوناني والروماني)، وهو تراث

عقلي بمجمله، يتعارض في كثير من مناحيه مع تعاليم الكنيسة، التي كانت تعتبر هذا الفكر وثنيا[9]. وثانيها هو حركة الإصلاح الديني البروتستانتي التي قادها الراهب الألماني مارتن لوثر (1483 ـ 1546) في 1517، والتي قوّت في جانب منها النزعة الفردية بجعلها فهم الفرد مقياسا لتفسير الكتاب المقدس، واعتبرت في جانب آخر ـ وخاصة في مذهب كالفن ـ أن العمل عبادة، وأن النجاح الدنيوي علامة على رضا الخالق، ونبذت الإسراف، فأرست بذلك الأرضية العقائدية والأخلاقية التي نمت عليها الرأسمالية وانطلقت[10]. وثالثها الاكتشافات العملية وقيام المنهج العلمي. ولعل أبرز اكتشاف زلزل العقول هو نظرية كوبرنيكوس البولندي (1473 ـ 1543)، التي تقول بدوران الأرض والكواكب حول الشمس، على عكس الرأي الذي كان سائدا قبل ذلك. وهذه النظرية جاءت في تعارض تام مع ما كانت تُقره الكنيسة[11]. وفي أواخر هذا العصر أيضا تأسس المنهج العلمي بشقيه: التجريبي الاستقرائي المعتمد على الملاحظة والرصد الدقيق للوقائع، على يد فرانسيس بيكون (1561 ـ 1626)، والرياضي الاستنباطي المعتمد على العقل الذي أقامه رينيه ديكارت (1596 ـ 1650). وقد استطاع العلم مبكرا أن يتجاوز ثنائية المنهج العلمي والتضاد فيه، منذ عهد هذين الفيلسوفين أنفسهما ـ كما يقرر الدكتور فؤاد زكريا ـ «وذلك حين قدم جاليليو (1564 ـ 1642) نماذج رائعة لكشوف علمية تعتمد على ملاحظات وتجارب دقيقة من جهة، وعلى فروض عقلية وصياغات رياضية من جهة أخرى»[12].

وما أن دخلت أوروبا عصر التنوير (القرنين السابع عشر والثامن عشر)، حتى زاد الاهتمام بدراسة الظواهر الاجتماعية وفقا للأصول العلمية التي أخذت تسود العقلية الأوروبية. والحق أن هذا العصر كان عصر شيوع النظرة العلمية (التي هي مزيج من الطريقة الاستقرائية والاستنباطية كما أسلفنا)، وإن مال فلاسفة هذا العصر ـ كما يؤكد عالم الاجتماع الأمريكي إرفنج زايتلن ـ «إلى نيوتن أكثر من ميلهم إلى ديكارت»[13]. فقد أخضع هؤلاء الفلاسفة، من جهة، جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والأخلاقية الفاسدة إلى النقد العقلي الخالص، ومن جهة أخرى أكدوا على أن المجتمع يخضع لقوانين تشبه قوانين الطبيعة التي اكتشفها نيوتن وفقا لمنهج الملاحظة. وبالتالي دعوا إلى تطبيق هذا المنهج نفسه على الظواهر الاجتماعية. وكان

هذا العصر أيضا عصر المطالبة بالحقوق السياسية والمدنية التي تمثلت في شيوع نظريات العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية.

أما أبرز المفكرين الذين كانت لهم بصمات واضحة على تطور علم الاجتماع فهم: الفرنسي شارل دي مونتسكيو (1689 ـ 1755)، الذي قربت أفكاره من أفكار ابن خلدون، وخاصة حول علاقة النظم الاجتماعية وتأثرها بالبيئة والمناخ، والإيطالي جيامباتيستا فيكو (1668 ـ 1744) الذي قسم تاريخ كل شعب إلى ثلاثة عصور، ثم الفرنسيان كوندرسيه (1743 ـ 1794) وسان سيمون (1760 ـ 1825)، والأخير كانت له آثار واضحة في تقدم علم الاجتماع أقلها أنه دعا إلى قيام «فيزيولوجيا اجتماعية»[14]. ويُلاحظ أن مونتسكيو وكوندرسيه وسان سيمون قد ساهموا في تشكيل الثورة الفرنسية (1789) كل بطريقة معينة، تلك الثورة التي كانت نتاجا لفكر التنوير وثمرة من ثماره. أما مونتسكيو ـ الذي لم يدرك تلك الثورة ـ فقد أثر فيها فكريا، في حين شارك كوندرسيه بها مشاركة فعلية وأصبح أحد ضحاياها[15]، بينما كان سان سيمون أحد مؤيديها. هذه الثورة التي شكلت انتصار الطبقة البرجوازية على الإقطاع إنما كانت لها أهمية عُظمى في تبلور علم الاجتماع، وخاصة في محاولة كشف آليات الاستقرار الاجتماعي التي أربكتها الثورة.

ولابد من الإشارة هنا إلى تشكل تيار مضاد لفكر الثورة الفرنسية، بل لفكر عصر التنوير على الجملة، أقصد به التيار الرومانسي المحافظ، الذي ظهر في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. وهذا التيار أثر في علم الاجتماع وتطوره. إذ دعا إلى نبذ العقل معيارا للحقيقة وللحكم على الأشياء، داعيا إلى اتخاذ النقل بدلا منه، مؤكدا على أهمية الجماعة والأسرة والقيم التقليدية والاستقرار الاجتماعي، محاربا النزعة الفردية. أما سياسيا، فكان هذا التيار مواليا للملكية، مضادا للجمهورية. وأبرز مفكري هذا التيار هم: إدموند بيرك (1727 ـ 1797)، وجوزيف دي ماستر (1754 ـ 1840) ولويس دي بونالد (1754 ـ 1840)[16].

اتخذ مؤسس علم الاجتماع الحديث أوجست كونت (1798 ـ 1857) موقفا وسطا بين فكر عصر التنوير الثوري، والفكر المضاد له المتمثل بالحركة الرومانسية، وهو موقف سيتبناه من يخلفه في تيار البنائية الوظيفية. إذ أقر النظرة العلمية التي نادى بها فلاسفة عصر التنوير، بل إنه هو ذاته قد

أسس مذهبا يعرف بالوضعية «يحصر نفسه في حدود التجربة وحدها، بحيث لا يجاوز عالم الأشياء العينية التي تدركها الحواس»[17]. وتأسيسا على ذلك، فقد رفض كونت الشق الثاني من آراء عصر التنوير ـ أقصد تلك الآراء الثورية النقدية ـ بدعوى أنها تأملات فلسفية عقيمة لا يسندها أي واقع فعلي قابل للقياس. وهو موقف وضعه في مصاف المفكرين الرومانسيين. فقد رأى كونت «أن حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير، بدلا من أن يحكمها نوع من الإرادة»، واقترن تمسكه بالمنهج العلمي«برفضه لادعاء الإنسان أنه قادر على تغيير نظمه الاجتماعية وإعادة تنظيمها وفقا لإرادته العاقلة»، كما كان يصر فلاسفة عصر التنوير[18]. إذن، تصبح مهمة علم الاجتماع ـ وهو الاسم الذي سكه بديلا عن الفيزياء الاجتماعية ـ الكشف عن القوانين الحاكمة للحياة الاجتماعية بمنهج وضعي، بغية الاستفادة منها «والتأقلم» معها، وليس بهدف تغييرها، ذلك أن تغييرها عبث لا طائل من ورائه، إذ هو أشبه بمن يحاول تغيير قانون الجاذبية.

ويعجّ القرن التاسع عشر بعدد كبير من علماء الاجتماع الذين كانت لهم إسهامات واضحة في بناء هذا العلم. ولقد شهد القرن تقدما كبيرا في الصناعة ونمو المدن وبروز الطبقة العاملة، فضلا عن تطور العلم وظهور نظريات علمية، كان لها تأثير أساسي في التوجهات النظرية في علم الاجتماع، كنظرية التطور التي وضعها تشارلز داروين (1809 ـ 1882) سنة 1859، والتي أدت ليس فقط إلى نشوء مدرسة في علم الاجتماع سمُيّت بالداروينية الاجتماعية، بل إن نظرتها العضوية والتطورية أثرت في كل نظريات تلك الحقبة التي سادتها فضلا عن ذلك نزعة تفاؤلية مفرطة بالتقدم الإنساني[19]. ونستطيع في هذه العجالة أن نرصد مجموعة من هؤلاء العلماء في الأقطار الأوروبية المختلفة، كهربرت سبنسر Spencer (1820 ـ 1903) في بريطانيا، وفيرنر زومبارت Sombart (1863 ـ 1941)، وجورج زيمل Simmel (1858 ـ 1918) وفيرديناند تونيز Tonneis (1855 ـ 1936) في ألمانيا، بالإضافة إلى فلفريدو باريتو Pareto (1848 ـ 1923) في إيطاليا، ووليام جراهام سمنر Sumner (1840 ـ 1910) وفرانك لستر وارد Ward (1841 ـ 1913) في الولايات المتحدة[20].

على أنه مهما قيل عن مساهمات علماء اجتماع القرن التاسع عشر ومدى تأثيرهم في تطور علم المجتمع، فإن ثلاثة من هؤلاء كان لهم، دون سواهم، قصب السبق في هذا الميدان، كما يرى أنتوني جدنز (صاحب نظرية التشكيل التي نعرض لها في ترجمتنا هذه) في كتاب ذائع الصيت بعنوان: الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة: تحليل لكتابات ماركس ودور كايم وماكس فيبر[21]. وهو يذهب إلى أن كتابات كارل ماركس (1818 ـ 1883) تُـعَـدُ نقدا وتحليلا للمراحل الأولى للرأسمالية، في حين تشكل كتابات كل من أميل دوركايم الفرنسي (1858 ـ 1917) وماكس فيبر الألماني (1864 ـ 1920)، «إعادة تأويل لأطروحات الليبرالية السياسية في إطار ضغوط نابعة من مصدرين هما: الحركة الرومانسية المحافظة والمغالية قوميا من جهة، والحركة الثورية الاشتراكية من جهة أخرى»[22]. وقد كان هؤلاء الأعلام الثلاثة أصولا لجميع المدارس والنظريات التي يتناولها كتابنا المترجم هذا.

وإذا كان دور كايم واضحا في رؤيته للمجتمع، بصفته مصدرا لتشكيل الفرد وقولبته كيفما شاء ضمن أُطره الثقافية (النظرية الجبرية)، فأصبحت مهمة علم الاجتماع عنده هي دراسة العلاقات الاجتماعية وتفسيرها، وإذا كان الفرد هو ركيزة الحياة الاجتماعية عند فيبر، يُشكّل المجتمع بإرادته الواعية (النظرية الطوعية)، أصبحت مهمة علم الاجتماع، إذن، دراسة فعل هذا الإنسان وتأويل بواعثه وفهم أهدافه ومقاصده. لكن الصورة أكثر غموضا عند ماركس، أو هي بالأحرى تتأرجح بين نظرتين: نظرة ماركس الشاب الذي يركز على دور الفرد ونشاطه في العملية التاريخية والاجتماعية، ونظرة ماركس الشيخ، الذي يرى أن المجتمع خاضع في حركته لقوانين تشبه قوانين الطبيعة، لا قِبل للإنسان بتغييرها، فهي قدر محتوم، والحرية هي «معرفة الضرورة». هذه النظرية الثنائية المتراوحة بين الجبرية والطوعية جعلت أحد علماء الاجتماع التقدميين، وهو ألفن جولدنر يذهب إلى القول بوجود «ماركسيتين»، إحداهما «علمية» والأخرى «نقدية»[23]. وقد نشبت خلافات حول أي الماركسيتين هي الماركسية الحقّة التي كانت سببا في ظهور مدارس نظرية مستقلة كما سنرى.

أما ما جرى لعلم الاجتماع من تطور في القرن العشرين وبخاصة منذ الحرب العالمية الثانية، وظهور «دولة الرفاه» في المجتمعات الرأسمالية

المتقدمة، ونشوب الحرب الباردة، ثم سقوط النظم الاشتراكية الشمولية، وتأثير كل هذه التطورات الاجتماعية والسياسية في تشكل النظرية الاجتماعية فنتركه لكاتبنا إيان كريب يرويه.

ولابد من كلمة أخيرة نخصصها للكتاب المترجم. فهو كتاب حديث أُلف في الثمانينيات، ثم أعيد تنقيحه تنقيحا شاملا على ضوء التطورات السياسية والاجتماعية التي عصفت بالعالم في أوائل التسعينيات، لعل أبرزها تهاوي النظم الشمولية في مجتمعات أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي، وما كان لهذه التغيرات من تأثيرات في اتجاهات النظرية الاجتماعية.

ولعل أبرز نقطة يدور حولها هذا الكتاب هو استحالة وجود نظرية شاملة تستطيع أن تفسر جميع مناحي الحياة الاجتماعية، وخصوصا تفسير مكونين أساسيين من مكوناته وهما: البنية والفعل. إذ إن النظرية التي تستطيع تفسير الظواهر المتعلقة بالبنية لا يكون بمقدورها تفسير الفعل البشري (أو بالأحرى تأويله). إذ لابد أن يكون لكل من هذين القطبين، وهما قطبان يشكلان الحياة الاجتماعية، نظرية خاصة به. ويدعي الكاتب أن معظم القصور الذي تواجهه النظريات الاجتماعية، إنما يقع حينما تجاوز هذه النظريات اختصاصها - إن جاز التعبير - وتحاول أن تفسر مجالا من مجالات الحياة الاجتماعية هي غير أهّل لها. وهذا الموقف يقود المؤلف إلى التأكيد على وجوب «التعددية النظرية» وعلى الدعوة إلى الانتقال من نظرية إلى أخرى حسبما تقتضيه ضرورات البحث.

ويلجأ الكاتب كثيرا إلى الاختصار وإلى شحن عباراته بأفكار تحتاج في بيانها إلى بعض التوضيح الضروري، وهو ما قمنا به كلما دعت الحاجة. ثم إنه كذلك يلجأ إلى المجاز، مما يجعل فهم مقاصده أمرا صعبا في أحايين كثيرة، خاصة أن أمثلته إنما يضربها من واقع مجتمعه الغربي. والمؤلف فوق هذا وذاك يستخدم لغة متعرجة تحتاج إلى تفكيك، فضلا عن استخدامه لكلمات معينة ذات معان متباينة لا تُفهم بشكل واضح من السياق بسهولة، ككلمة fragmentation التي يتداولها بكثرة لتعني تشرذما واختلافا وانقساما في الرأي، ولتعني أيضا قصورا. ولا شك في أن هذه الملاحظات لا تقلل من شأن الكتاب الذي هو عبارة عن عرض نقدي لأبرز النظريات الاجتماعية منذ الحرب العالمية الثانية إلى وقتنا الحاضر. وهو ما يسد بعض احتياجات

القارئ العربي، الذي هو في أمسّ الحاجة إلى مواكبة التطورات المهمة التي تحدث في مختلف مجالات المعرفة العلمية، ومنها مجال علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية بوجه الخصوص.

وأخيرا، لا يمكن أن أنهي هذا التقديم دون التوجه بالشكر لكل من ساعدني لإتمام هذا العمل، وأخص بالذكر الدكتورة زهرة أحمد المدرسة بقسم اللغة الإنجليزية والدكتور خالد عبد الكريم جمعة، المدرس بقسم اللغة العربية، وهما زميلان لي في جامعة الكويت. وقد كنت آخذ بمشورتهما حينا وأضرب الصفح عنها أحيانا أخرى، وهذا ديدن العمل العلمي وسنته يجري عليها منذ الأزل. ثم إنني أتوجه بخالص شكري لمن قامتا بطباعة هذا المخطوط، لتجشمهما عناء تعديلاتي وتنقيحاتي الكثيرة.

محمد حسين غلوم

هوامش مقدمة المؤلف

(1) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، الجزء الثاني، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983) ص 316. انظر كذلك تعليق الدكتور فؤاد زكريا على هذا الرأي في المقدمة التي يضعها لهذه الترجمة.

(2) الدكتور حسام الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981) ص 4. وللمزيد حول هذا الرأي انظر الفصل الأول من الكتاب.

(*) ليست المقدمة هي نفسها كتاب العبر كما تدلّ عبارة الدكتور غلوم، بل هي «مقدمة» للكتاب المذكور، الذي هو كتاب في التاريخ (المراجع).

(3) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، الجزء الأول (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ب ت) ص 331 و 328 على التوالي.

(4) نفس المرجع، ص 291.

(5) الدكتور حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني (بيروت: دار النهضة العربية، 1981) ص 72.

(6) المقدمة، مرجع سابق، ص 338 ـ 389.

(7) ساطع الحصري، «ابن خلدون». مجلة العربي، عدد 8، يوليو 1959، ص 119.

(8) Immanuel Wallerstein, The Modern World - System, vol. 1. (New York: Academic Press, 1974) p. 145.

(9) أرنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، 1980) ص 12. والإشارة مأخوذة من المقدمة الرصينة التي وضعها المترجم.

(10) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة الدكتور جورج طعمة، الجزء الأول (بيروت: دار الثقافة، 1965) ص 263.

(11) د. عبدالله العمر، ظاهرة العلم الحديث: دراسة تحليلية وتاريخية (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983) ص 37 ـ 40.

(12) د. فؤاد زكريا، «الجذور الفلسفية للبنائية» حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الأولى، 1980، ص 11.

(13) Irving Zeitlin, Ideology and the development of Sociology (New Jersey:Englewood Cliffs, 1981) p. 5.

(14) الدكتور طلعت عيسى، سان سيمون (القاهرة: دار المعارف، 1987) ص 50.

(15) مات كوندرسيه بالسجن على أثر اتهامه بالتآمر ضد وحدة الجمهورية وتماسكها، وكان عضوا في برلمانها. انظر: الدكتور عاطف وصفي، كوندرسيه (القاهرة: دار المعارف، 1987) ص 15 ـ 16. والحق أن الثورة الفرنسية لم تحترم العقل والعلم كما ادعى مفكروها، لاحظ مثلا ماذا فعلت بمؤسس الكيمياء العالم لافوازييه حينما قدم لمحكمة ثورية بتهمة التعامل مع «النظام البائد»، إذ إنه حين قيل للمحكمة إنه من أعظم العلماء، ردت بأن الجمهورية لا حاجة بها إلى العلماء. وهكذا

قطعت رأسه بالمقصلة». انظر، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص 151 ـ 152.

(16) انظر Robert Nisbet, "conservatism in T. Bottomor and R. Nisbet, A History of Sociological Analysis (New York: Basic Books, 1978) pp. 82-84.

(17) الدكتور زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958) ص 43.

(18) هربرت ماركوزه، العقل والثورة، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة العامة للتأليف والنشر، 1970) ص 330.

(19) انظر الفصل الخامس من كتاب نظرية علم الاجتماع، تأليف نيقولا تيماشيف، ترجمة الدكتور محمود عودة وآخرون (القاهرة: دار المعارف، 1972).

(20) انظر العرض التفصيلي الجيد لتطور علم الاجتماعي الذي يقدمه هاينز موس في كتابه الفكر الاجتماعي: نظرة تاريخية عالمية. ترجمة الدكتور السيد الحسيني والدكتورة جهينة العيسى (القاهرة: مطابع سجل العرب، 1981).

(21) Anthony Giddens, Capitalism and Modern Social Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

(22) نفس المرجع، ص 244.

(23) Alvin W. Gouldner, The Two Marxisms (New York, Oxford University Press, 1980) p. 32.

الباب الأول
مدخـل

1

ما عيب النظرية ولماذا نبقى بحاجة إليها؟

تمهيد

يبدو أن كلمة «نظرية» نفسها تثير في بعض الأحيان الهلع في نفوس الناس، وهو أمر له ما يبرره. فالكثير من النظريات الاجتماعية الحديثة عصية على الفهم أو مبتذلة أو لا معنى لها. ولا يشعر القارئ بأنه يتعلم جديدا أو بأنه يتعلم شيئا على الإطلاق. وهو بالتأكيد لا يشعر بالمتعة. والنظرية تحتاج حتى من المتخصصين من طلاب علم الاجتماع ومدرّسيه إلى جهد مُضْنٍ للحصول على فهم متواضع. وما أقل من يألفون النظرية أو يستخدمونها بطريقة مثمرة.

حينما أعددت الطبعة الأولى من هذا الكتاب كان هناك فيض من الأعمال النظرية في علم الاجتماع، ولقد تراجع الكثير من ذلك الآن. بيد أن النظرية موجودة دائما. وقد يُظن أن وجود النظرية تَرفٌ لا تقوى عليه إلا المجتمعات المتقدمة، التي تتيح لأفرادها الحصول على دخل عال بممارستهم لألعاب معقدة، غير أن هذا لم يكن ليحصل لو أنه لم تكن هناك قضايا حقيقية تدفع البشر إلى اللجوء

للنظرية. والحق أن القضايا التي تجبر البشر على اللجوء للنظرية لا تتعلق بالبحث الاجتماعي وحده؛ إنها قضايا نواجهها جميعا في حياتنا اليومية، كسعينا لفهم ما يجري لنا وللآخرين من حولنا، أو تلك النابعة من خياراتنا الأخلاقية والسياسية.

لذا، فإن هناك أسبابا حقيقية تدفع البشر لإنتاج أعمال نظرية، ولابد أيضا أن هناك أسبابا تجعل نتائج تلك النظريات غير مفيدة في كثير من الأحيان. والرحلة بين المشكلات والنتائج رحلة نقوم بها في المواد الدراسية المخصصة للنظرية الاجتماعية، وفي وضع النظريات على حد سواء، وهي رحلة محفوفة بالمخاطر ذاتها. وابتداؤنا في تعليم النظرية لا يجعل هذه الرحلة أيسر بحال من الأحوال. ذلك لأن طبيعة علم الاجتماع ليست بتلك الكيفية التي تمكننا من الانتقال رأسا، من دراسات عملية مليئة بمعلومات عن الحياة الاجتماعية إلى النظرية الاجتماعية. فالنظرية الاجتماعية بطبيعتها عامة، وتدعي أن لها صلة بكل المجالات المستقلة التي يتناولها علماء الاجتماع. ونحن لا نستطيع الانتقال مباشرة من دراسة اتجاهات العمال مثلا إلى نظرية معينة، ذلك أن أي نظرية ذات قيمة علمية يجب أن تعالج مسائل أكثر بكثير من اتجاهات العمال. إن علينا أن نجمع النمطين معا، فنستخدم دراساتنا للواقع بصفتها المادة الأولية للنظرية ونستخدم نظريتنا كي تساعد على فهم نتائج دراساتنا للواقع. أما حينما نتعلم النظرية فلابدّ أن نبدأ بالنظرية ذاتها وهذا ما يجعل الأمر في غاية الصعوبة.

لكن هناك عوامل أخرى تزيده صعوبة. فثقافتنا ليست ثقافة تتقبل النظرية بكل تفاصيلها وتشعباتها بسهولة(*). ويتعلم أكثرنا وبطريقة تكاد تكون لا شعورية ألاّ نثق بالنظرية، أو نصل إلى الاقتناع بأنها تتجاوز إدراكنا. أما النظرية الاجتماعية فتخلق حساسياتها الخاصة. إن السواد الأعظم منا لا يعرف إلا القليل عن العلوم الطبيعية، ولكننا مع ذلك نعتبر أن علم الطبيعة النظري «شيء جيد»، حيث يبدو أن لهذا العلم نتائج عملية، وحتى لو علمنا سلفا أننا لا نستطيع استيعاب هذا العلم، فإننا نشجع أولئك القادرين على ذلك. وفي المقابل، تبدو النظرية الاجتماعية وكأنها ليس لها أي نتائج عملية. والأسوأ من ذلك، أنها تتناول موضوعات نعرفها معرفة وثيقة هي حياتنا الاجتماعية، وتحولها إلى هراء لا يُفهم.

ومما يزيد الطين بلّة أن دراسة النظرية الاجتماعية وتدريسها في حد ذاتهما يتمان في جو يلفه الغموض، وهما يساعدان على خلق هذا الجو، وهذا بدوره يفرز بيئة غير مواتية للدراسة. فمثلا يكون أستاذ النظرية الذي تشغل النظرية كل اهتمامه أو جُلّه، يكون محل تقدير مشوب بالحسد مع كراهية تكاد أن تكون سافرة. وفي الأقسام العلمية التي يجتذب باحثوها الذين يهتمون بالأبحاث الميدانية الأحوال المخصصة للبحث العلمي، ويكتسبون الشهرة عن طريق هذا النوع من الأبحاث، يعتبر الـمُنَظّر شيئا زائدا على الحاجة وموضوعا للتندر وعبئا على زملائه، ولذا، فإن الـمُنَظّر يصبح في المحصلة النهائية في منزلة أدنى وليس أعلى بين زملائه في الترتيب غير الرسمي. وكرد فعل على هذا، يذود الكثير ممن يرون أنفسهم أساسا كمنظّرين، يذود هؤلاء عن أنفسهم بالتحصن بالكبرياء، ويكيلون الصاع صاعين ضد كل من يعاملهم باحتقار. فهم يرفضون التراجع عن اهتماماتهم، ويغالون في غموضهم وصعوبتهم. وكثيرا ما تبدأ هذه العملية بين طلاب الدراسات العليا، وهي تؤدي إلى تعميق الهوة الطبيعية القائمة بين المدرس والطالب أكثر مما ينبغي على كل المستويات. أما بين الطلاب أنفسهم، فإن الطالب المهتم بها والقادر على استيعابها يكتسب هالة تفصله عن الآخرين، حيث ينظر إليه على أنه أذكى وألمع وأقدر نوعا ما من الآخرين بسبب ما للنظرية من صعوبة واضحة؛ ولا يخالجني الشك في أن كثيرا من الطلبة (والأساتذة) يباهون بهذه الميزة بشكل مقصود، سعيا وراء طرق ملتوية من طرق التعبير عن النفس، فتراهم يسبقون الجميع في استخدام آخر الترجمات في أوروبا، نافشين ريشهم النظري أمام أعين الناظرين.

إن كل هذه الصعوبات تقابلنا في أول الطريق. وظني أن معظم الناس يتناولون النظرية درسا لأنهم لا خيار آخر أمامهم، فهي إحدى المواد الإلزامية في حياة الطالب العلمية، وبالتالي فهو يدرسها مكرها لا بطلا. كيف يمكن إذن التعامل مع النظرية والحال هذه؟ ليس من المفيد التظاهر بأن باستطاعتنا جعل النظرية سهلة، بيد أن باستطاعتنا جعلها أسهل مما هي عليه.

التفكير النظري

إن الخطوة الأولى في تسهيل النظرية على الفهم هي إعادة النظر

بالطريقة التي نتناول بها هذا الموضوع. ولما كنا في دراستنا للنظرية نبدأ بالنتائج، فما أسهل أن يتصور الطلبة والمدرسون أن العملية برمَّتها تتلخص في تعلُّم ما قاله هذا المنظّر أو ذاك ـ أي تعلم النظريات. وربما كان هذا صحيحا بطبيعة الحال، ولكنه وجه واحد من العملية وهو أقلها أهمية. فمن الممكن ـ ومن السهولة بمكان حين يألف المرء الكلمات الطويلة ـ أن يعرف ما قاله تالكوت بارسونز، وأن يعيد صياغة ذلك بشكل مقبول في مقالات أو على أوراق الامتحان. أما غير تلك الفائدة، أي اجتياز الامتحانات فلا نفع لهذا الأسلوب. إن النظرية مفيدة إن استطعنا التعلم منها، ولا نستطيع التعلم منها إلا إذا ما عرفنا كيف نستخدمها.

ويمكن صياغة ما قلناه بصورة أخرى، وهي أن فهم النظرية مسألة تتعلق بتعلم التفكير نظريا أكثر منها بتعلم النظريات ذاتها. ويمكن تشبيه هذا الأسلوب من التعلم بتعلم لغة جديدة بطريقة بالغة الصعوبة، أي ليس بطريقة تحصيل الكلمات تدريجيا وتعلم مختلف قواعد النحو، وإنما عن طريق سماع اللغة وهي تتداول في أفواه أهلها، بكل تعقيداتها، ولهجاتها، وعاميتها وما إلى ذلك. إنها كحالة فرد وجد نفسه في مجتمع غريب عنه كل الغرابة، في قرية من قرى غينيا الجديدة مثلا(2*)، حيث تكون جميع مظاهر الحياة غير مألوفة، ويكون مضطرا لتعلم لغة الأهالي عن طريق سماعها فقط. إن عملية التعلم تلك ستكون أسهل لو كانت لهذا الشخص معرفة بطرق تفكير الأهالي ومقاصدهم. فالمشكلات التي تدفع البشر إلى النظرية هي ـ كما قلت أعلاه ـ مشكلات نواجهها جميعا في حياتنا اليومية. وحقيقة الأمر ـ كما أعتقد ـ هي أننا جميعا نفكر نظريا بطريقة نحن لسنا على وعي بها غالبا. أما ما لم نتعوده فهو أن نفكر نظريا بطريقة منظمة بكل مايقتضيه ذلك من دقة وأناة وما يعترضه من صعوبات، وعندما نرى مثل هذا التفكير المنظم فإنه يبدو غريبا علينا للوهلة الأولى.

إذن، ما هي المشكلات التي نقوم جميعا من خلال الاستجابة لها بالتفكير نظريا دون أن نعي ذلك؟ إن معظمنا يتأثر بطريقة ما بالأحداث التي هي خارج نطاق إرادتنا والتي لا تكون أسبابها واضحة للعيان، فبعضها يقع فجأة وأخرى تكون بداياتها متدرجة لا تلفت النظر، كأن يفقد أحد أفراد الأسرة عمله، أو أن لا يقبل في الجامعة أو إحدى الكليات العلمية كما كان

يتوقع، أو أن تتوقف بعض الخدمات والبضائع فجأة من جراء إضراب، أو بسبب السياسة الاقتصادية للحكومة المركزية أو المحلية، أو أن تفقد الأجور وعائدات الضمان الاجتماعي وإعانات العاطلين ومكافآت المنح الدراسي،ة قيمها الأساسية أكثر فأكثر مع تقادم الوقت. إننا نحاول حيال هذه الأحداث أن نتصرف لتقليل ضررها، لكن وقوعها أمر محتوم، سواء أحببنا ذلك أم لم نحب، فضلا عن أن سبب وقوعها غير معلوم. وثمة أحداث مثل تلك ولكنها تمس حياتنا الشخصية، كالتغير الذي يحدث تدريجيا مع الزمن في علاقة الوالدين بأطفالهم، أو بين المحبين، فمثل هذا التغير لا يريد وقوعه أحد ولكنه مع ذلك يحدث. وقد أجد صديقا تحول فجأة ودون سبب واضح إلى معاداتي. وعلى مستوى شخصي أكثر، قد أقع في الحب فجأة وفي وقت يكون غير ملائم تماما للحبّ، أو أجد نفسي أسيرا لمشاعر عنيفة تتحكم في حياتي دون أن أعرف مصدر تلك المشاعر، أو ـ وهذا مثال سأظل أتوسّع فيه فيما بعد ـ قد أصبح رهينا لمرض ذي أعراض جسمية ونفسية في آن معا كالعجز الجنسي[*3].

إننا نحاول إيجاد تفسير ما في كل هذه الحالات. وكثيرا ما تأخذ هذه التفسيرات شكل إلقاء اللوم على أحد الأشخاص أو الأشياء دون وجه حق في كثير من الأحيان: أنا فقدتُ وظيفتي بسبب كل أولئك السود الذين يتدفقون على هذه البلاد (المملكة المتحدة)؛ أنا تعيس لأن أمي تسيطر علي؛ أنا أعاني من العجز الجنسي لأن زوجتي باردة. لكن اللوم يقترب في الهدف أحيانا: أنا فقدت وظيفتي بسبب وضع اقتصادي هو إلى حد بعيد نتيجة لسياسة الحكومة؛ أنا موشك على انهيار عصبي لأنني أرفض الاعتراف ببعض المشاعر التي تعتمل في نفسي؛ أنا مصاب بالعجز الجنسي لأن النساء ـ أو لأن امرأة معينة تخيفني. لكن التفسيرات تبلغ أحيانا درجة أعلى من الحنكة.

غير أن ما أود قوله هو أنه حالما نبدأ بالتفكير في شيء ما يحدث لنا ونحاول تفسيره، شيء لا نملك القدرة على التحكم فيه، فإننا نكون قد بدأنا التفكير نظريا. أما إذا حدث شيء، لنا سيطرة عليه، فلا يكون هناك داع للتفسير، ذلك أن هذا الشيء قد حدث لأنني أرغب أن يقع وبذلت جهدا كي يقع (أو أنني لم أبذل جهدا لوقف وقوعه). ويمكن توضيح ما قلناه بصورة

أخرى تقربنا أكثر إلى فهم «النظرية» كما تعلم في قاعات الدرس. إن النظرية هي محاولة تفسير خبراتنا اليومية في الحياة، تلك الخبرات الشخصية اللصيقة بنا، وفقا لشيء ليس بذلك القرب منا ـ سواء أكان ذلك الشيء أفعال أناس آخرين، أو خبراتنا السابقة، أو عواطفنا المكبوتة، وما شاكل ذلك. وفي بعض الأحيان ـ وتلك أكثرها صعوبة ـ يتم التفسير على أساس شيء ما ليس لنا به خبرة مباشرة البتة، وعند هذا المستوى تكون النظرية قد قدمت لنا شيئا جديدا حقا عن الحياة.

وقد يتضح الأمر أكثر لو تقصّينا هذا النوع من التفكير النظري اليومي بتفصيل أكبر. وقد نتوسَّع بمثال العجز الجنسي أكثر فنقول إنه قد يحدث لي فجأة ودون سابق إنذار. وقد لا أرغب في الاعتراف بوجوده فترة من الزمن، لكنني أضطر إلى الاعتراف به في نهاية المطاف، وأبدأ بالتفكير في أمره. قد ألجأ حينئذ إلى تجربة سابقة لي بصفتها مرجعي الأول، أو قد ألجأ إلى تجربة صديق حميم لي وجد نفسه في المأزق ذاته، فأبحث عن الملامح المشتركة في هذا الوضع: لعل الأمر يعود إلى ضغوط الوظيفة؛ ربما يحدث ذلك عندما تحقق زوجتي نجاحا خاصا في عملها أو تحصل على زيادة في مرتَّبها؛ وإذا أخافتني هذه التجربة أكثر وكنت بحاجة إلى إلقاء اللوم على كاهل شخص آخر غيري، فقد أعزو المشكلة إلى تصرّفات معينة تقوم بها زوجتي في علاقتنا الحميمة.

وهناك مصدر آخر لتفسير حالتي من المحتمل استخدامه على أي حال، وبخاصة حينما لا تكون لي معرفة سابقة بالعجز الجنسي، عجزي أنا أو سواي أستطيع الاعتماد على أفكار عامة عن الحياة لم أتوصل إليها في خبرتي الشخصية مباشرة بأي طريقة من الطرق. على سبيل المثال، قد أفترض أن الفحولة ـ وهي الاستعداد الدائم لاستغلال الفرص المتاحة ـ هي مكون أساسي للرجولة. أما عجزي فيعني أنني فقدت رجولتي ولذا فإنني لا أنتمي إلى صنف الرجال. إن هذه الفكرة لم تأتني من خبرتي الشخصية فأنا لا أملك معرفة بالأحوال الجنسية لكل الرجال، أو أي رجل آخر غيري. وأنا لم أتعلم هذه الفكرة بأي طريقة مباشرة على الرغم من أنه يمكن الإشارة إلى مواقف قد أكون تعلَّمت من خلالها الموضوع دون وعي. إن الفكرة الجوهرية هنا هي أنني من خلال السعي لفهم الواقع، أعتمد على

خبرات وأفكار عن الحياة ليس لها علاقة مباشرة بمشكلتي. وهنا تتضافر الخبرة مع الفكرة: فخوفي وخجلي من فقدان رجولتي قد تدفعني إلى البحث عن شيء ما في زوجتي أستطيع لومه.

إن النظرية الاجتماعية تستخدم لنفس الأغراض: لتفسير خبرة ما وفهمها على أساس خبرات وأفكار أخرى عامة عن الحياة. وتأسيسا على ذلك، يمكن النظر إلى بعض الفروق بين التفكير النظري بصيغته اليومية وبين النظرية الاجتماعية. الأول أن النظرية الاجتماعية تحاول أن تكون أشد تنظيما في نظرها إلى الأفكار والخبرات معا. وفي علم الاجتماع كثيرا ما يجري التنظيم الفعلي للخبرة بمعزل عن النظرية فيما يظن. وهناك الكثير من الجدل حول ما إذا كان الانطلاق من دون نظرية أمرا ممكنا أو مستحبا. وأظن أنه قد استقر الرأي الآن على استحالة الوصول إلى الموضوعية الخالصة أو إلى تنظيم للوقائع بعيدا عن الأهواء، ومهما يكن من أمر فإن المحاولة المنظمة والدؤوبة لجمع المعلومات عن خبرات البشر، تستطيع بذاتها أن تنتج معرفة تبدو غريبة للوهلة الأولى. فلو وسَّعت قلقي حول عجزي الجنسي، وبدأت بدراسة الحياة الجنسية عند الرجال، حتى لو اقتصر ذلك على رجال مجتمعي أنا، فقد أكتشف أن العجز الجنسي ظرف «عادي» يمر به معظم الرجال في فترات مختلفة من حياتهم، وسأجد بالتأكيد أن كل أصناف السلوك التي لا أعتبرها رجولية يقوم بها رجال آخرون. من جهة أخرى، تخضع عملية تنظيم الأفكار العامة لأحكام المنطق، فالأفكار في النظرية يجب أن تستتبع إحداها الأخرى، لا أن تتناقض إحداها مع الأخرى، أو على أقل تقدير يجب أن تكون علاقتها ببعض واضحة المعالم. ومن المهم أن ندرك أنه لا نهاية حاسمة لهذه العملية على المستويين: فنحن يمكننا دائما أن نكتشف المزيد عن العالم وأن ننظم ما نكتشف بطرق مختلفة، وفقا لقواعد متباينة.

وتأخذنا هذه النقطة إلى الفرق الثاني. إذ تظهر عندنا في عملية إقامة الأنساق النظرية ما أدعوه مشكلات الرتبة الثانية Second Order، وهي مشكلات متعلقة بأفضل الطرق في إجراء عملية إقامة الأنساق، وهي عملية لا ترتبط إلا بشكل غير مباشر بتفسير خبراتنا. ومن الأمثلة على ذلك الجدل الذي يمكن أن يدور حول ماذا نعني بالتفسير، ومتى يكون

التفسير كافيا، ومتى لا يكون؟

أما الفرق الثالث فقد أشير إليه سابقا. إذ يمكن أن تقودنا عمليات التنظيم المختلفة إلى الاستنتاج بأن ثمة ظواهر موجودة في الحياة ليست لنا بها خبرة مباشرة، وفي أحايين أخرى، قد تكون هذه الظواهر على عكس ما كنا نتوقع من خبرتنا الحياتية. ولعل قبول ذلك أصعب كثيرا في حال الواقع الاجتماعي، بينما نحن نقبله في حال الواقع المادي، وهذا مايدعونا إلى أن نظل منفتحين ذهنيا على الأقل. إذ لو آمنا فقط بما ترى أعيننا فلن يؤمن أحد منا بأن الأرض كروية أو أنها تدور حول الشمس، وهو ما أنكرناه في الشطر الأعظم من تاريخنا.

ولنعد إلى مثالنا حول العجز الجنسي. فقد تقودنا عملياتنا التنظيمية المختلفة إلى استنتاج مفاده، أن الرجل يتحكم في حياة المرأة الجنسية في معظم المجتمعات، وأنه مهما اعتقد الرجال عن أنفسهم، فإن المرأة سوف تلام إذا ما تعرضت تلك المعتقدات للاهتزاز. عندئذ، قد نفاجأ بالتشابه بين هذا الاستنتاج وبعض الأفكار المجردة التي طرحها ماركس حول علاقة الطبقات الاجتماعية. فنأخذ على عاتقنا مهمة تهذيب أفكاره وتعديلها، لتساعدنا على استجلاء العلاقة بين الرجل والمرأة. وقد نذهب أبعد من ذلك فنربط بعضا من الأفكار العامة المأخوذة من فرويد، لننتهي إلى نظرية عن شيء يسمى «الأبوية». وهو نموذج من التنظيم الاجتماعي يتم فيه اضطهاد المرأة بانتظام من قبل الرجل. وهذا الاستنتاج هو عكس ما قداتني إليه تجربتي مع العجز الجنسي، فتجربتي ورد فعلي إزاءها هي أن زوجتي تتسلط علي وتحرمني من شيء معين وتجعل حياتي جحيما. إن النظرية الأبوية تجعلني قادرا على إعادة تفسير رد الفعل هذا: إن ما يحدث حقا هو أن زوجتي أخذت تهدد سلطتي، بشكل ما، ربما لكونها مستقلة أكثر مما ينبغي، أو لعلها تحاربني بما لديها من أسلحة تمتلكه. وعندما ألقي اللوم عليها، وخاصة عندما أحاول إقناعها بتحمل المسؤولية فإنني أحاول بذلك تأكيد سلطتي من جديد.

وسواء أوافقت على هذا التفسير أم لم توافق (حيث المجال يتسع هنا للجدل)، فإن كل نظرية اجتماعية يتطرق إليها هذا الكتاب تطرح بعض الفروض التي لا تستقيم مع خبرتنا اليومية المباشرة ومع ما نعتقده، وهذه

في الواقع هي الطريقة التي نتعلم بها من النظرية. فالساقطة قد تعتقد أنها تتمرد تمردا تاما على ثقافة أبويها وعلى السلطة، في حين ترى النظرية الوظيفية أن هذه الفتاة بسلوكها هذا إنما تدفع بمجموعة من صيغ التكيف، التي بواسطتها تستمر تلك الثقافة وذلك المجتمع في البقاء بطريقة أكثر سلاسة من ذي قبل. وربما اعتقد العامل أنه يقبض أجرا عادلا عن عمله في اليوم، لكن هذا العامل عند ماركس يخضع للاستغلال المنظم. وعندما أعطي علامة الرسوب لورقة امتحان طالب فقد أحسب أنني أطبق المعايير وأحافظ على مستوى أكاديمي معين: فهذا الطالب لم يستطع بلوغ حد معين من المعرفة موضوع سلفا، وهنا أحكم عليه بنفس الطريقة التي قد أحكم بها على قطعة خشب بأنها أقصر مما أريد. إن أصحاب نظرية التفاعلية الرمزية Symbolic Interactionists، (وبصورة أخرى) أصحاب نظرية المنهجية العامية[4*] Ethnomethodologists، سيقولون عني إنني أوجدت حالة فشل. وإذا كنا صرحاء حقا مع أنفسنا، فلابد أن نقر بأننا أقدمنا في حالات كثيرة على أفعال كانت عكس ما كنا ننويه أصلا. وهذا بحد ذاته يكفي لقبول الغرابة الظاهرة للنظرية الاجتماعية.

لقد قلت أعلاه، إن بإمكاننا أن نجعل النظرية أسهل ولكن لا يمكننا أن نجعلها سهلة. فمن المحال، على سبيل المثال، أن نتتبع جذور النظريات المعروضة في هذا الكتاب وإرجاعها إلى المشكلات اليومية، فهذه المشكلات قد أخضعت سابقا لقرون من التفكير الفلسفي، ولتطور المعرفة قبل أن تظهر النظرية التي تتحدث عنها بتجريد. ومع ذلك، يمكن النظر إلى هذه النظريات على اعتبار أنها تطرح أسئلة معقولة عن الواقع المعيش (وإن كانت الإجابات ليست دائما كذلك). ولعل أفضل طريقة لتعلم التفكير النظري لا تكمن في مجرد قراءة النظرية وفهمها، بل في طرح التساؤلات على النظرية وإعمال العقل في الإجابات الممكنة. وتلك هي الطريقة التي سنشرع كتابنا بها، محاولين معرفة: ما هي الأسئلة التي تطرحها النظرية؟ وما هي الأسئلة التي نستطيع نحن طرحها على النظرية؟ وقبل كل شيء، لابد أن يكون الكتاب (أو يبدأ) كلعبة من اللعب، نطلق فيها الخيال من عقاله. وما دمنا على علم ببعض آراء بارسونز، هل بإمكاننا - مثلا - تفسير انتخاب الحكومة عندنا طبقا لهذه الآراء؟ وهل يمكننا أن نستخدم بارسونز لفهم

زيادة معدل الطلاق أو التغيرات في مستوى الجريمة وطبيعتها؟ إن الخطوة الأولى تبدأ دائما بعملية تأمل، في محاولة ابتداع إجابة. أما التعود على صرامة المنطق والوقائع فسرعان ما سيتبع ذلك. وإن نحن أحسنا استخدام النظرية وتمرسنا على تطبيقها تطبيقا سليما، فإن المردود سيكون علينا ظاهرا، إذ ستزيد من نطاق تأثير أفعالنا ونشاطنا، وستكون عونا وسندا في انطلاقنا وتحررنا.

إن من الممكن قراءة كل ما تقدَّم على أساس أنه دفاع عن النظرية أو تبرير لصعوبتها وغموضها. ومع ذلك، فإنني عنيت ما قلت ابتداء من أن السواد الأعظم من النظرية الحديثة مبهمة مبتذلة ومليئة بلغو فارغ، وما أكثر المزالق التي تواجهنا في عملية التفكير النظري.

شرَك نظرية

الشَّرَك الأول يسبق النظرية ذاتها. وقد مرَّت أوقات - ومنها الوقت الحاضر (1992) - بدا فيها أن علماء الاجتماع معرّضون للوقوع فيه بوجه خاص. وهذا الشرك هو شرك علم الاجتماع الإمبريقي ذاته. وفيه يتحول البحث الاجتماعي إلى مجرد عملية لجمع البيانات، أو الاستغراق في جدل حول المنهج والعلاقات الإحصائية، أو اعتماد هذه الطريقة الإمبريقية لكشف الواقع الكامن خلف أسطورة شائعة. خذ مثلا كتاب جوردن مارشال Gordon Marshall In Praise of Sociology (في الثناء على علم الاجتماع) (1990)، فهو يعالج مجموعة من الدراسات المهمة التي كشفت بعض ملامح المجتمع البريطاني، غير أنه لم يقل شيئا عن النظرية. إن الوظيفة الأساسية للنظرية متعلقة بتأويل كل ما نستطيع كشفه والاتفاق عليه من الوقائع، وسيتضح أننا في بعض الحالات بحاجة إلى النظرية كي تخبرنا ما هي تلك الوقائع. إن كل الدراسات التي ناقشها مارشال تعتمد على النظرية، وحتى لو كان ذلك مستترا، وكما قال أحد مراجعي الكتاب، إن علم الاجتماع سيبقى مجرد وسيلة إمبريقية مساعدة لعلوم أخرى، إن لم تجر بعض المحاولات للتوصل إلى إطار نظري عام.

إن الشرك النظري الحقيقي الأول هو ما سأطلق عليه «شرك الأحجية» Crossword puzzle trap(*5). ومن المفارقات أن أحد أهم الكتب المؤثرة في علم

الاجتماع منذ الثلاثين سنة الماضية لم يكن في علم الاجتماع على الإطلاق، بل في تاريخ العلوم الطبيعية، أقصد كتاب توماس كون Thomas Kuhn، The Structure of Scientific Revolutions (بنية الثورات العلمية)(*6). يفرق كون بين ما يسميه العلم «الثوري» والعلم «العادي» والأخير هو المهم لما سأطرحه. إن العلم العادي هو العلم المألوف المتكرر. فالعالم فيه يمتلك معرفة نظرية مقبولة، وعلما بالإجراءات التجريبية المعتادة، فضلا عن الأدوات الضرورية لإجراء التجارب. ويدعو كون هذه العناصر (مع عناصر أخرى) النموذج الإرشادي paradigm. ويتمثل النشاط العلمي هنا في محاولة معالجة مظاهر معينة للعالم الطبيعي، بعزلها بشكل مناسب في أوضاع تجريبية، لتنطبق على النموذج الإرشادى. وكما أن الأحجية تعطينا إطارا ومجموعة من المفاتيح لحل اللغز، فإن النموذج الإرشادي يعطينا إطارا عاما ومؤشرات تدل على ما يجب أن يكون عليه شكل ذلك الواقع، فيقوم العالم بملء تلك المربَّعات بالتفاصيل. وأنا أرى أن هناك جملة من الأسباب التي يجب أن تمنع العالم في العلوم الاجتماعية، من تطبيق النظرية بهذه الطريقة رغما عن فاعليتها في العلوم الطبيعية، وهو موضوع يجري الجدل حوله حتى في تلك العلوم. إن تعقد موضوع العلوم الاجتماعية، واستحالة عزل جوانب مهمة من الحياة الاجتماعية لاختبارها، وكون النشاط الإنساني عملية تستند على الوعي الذاتي والتأمل، إن هذه العوامل مجتمعة، تجعل مثل هذه الطريقة الشبيهة بطريقة حل الألغاز ـ تشويها للواقع أو اختزالا له كما يقول بعض الناس: إنها تختزل الواقع الحقيقي المتشابك إلى مجموعة من المفاهيم النظرية.

فنحن على سبيل المثال، لن نتعلم الكثير عن رد فعلي إزاء العجز الجنسي بإلصاق علامة «الأبوية» على حالتي، إذ علينا أن نبين كيف أن طبيعةالأبوية تحدد عجزي ورد فعلي نحوه من ناحية، وأن نبين من الناحية الثانية كيف أن هذه العمليات تتفاعل مع عمليات أخرى (مثل تغير سوق العمل الذي أعطى النساء فرصة أكبر للاستقلال بوظائف خاصة بهن)، وذلك من أجل أن نفهم الموقف بكل تعقيداته. ودون ذلك، فإن شيئا ما سيكون ناقصا. ولذا فإننا بحاجة إلى أن ندخل في حسابنا كل أشكال العلاقات (الوسائط)، بين ما تخبرنا عنه النظرية وبين الواقعة أو الحدث الذي نحاول فهمه.

أما الشرك الثاني فإنني أسميه شرك الألغاز الصعبة Brain - teaser Trap. لقد ألمحت أعلاه أننا عند تنظيم أفكارنا عن الحياة، تظهر لنا مجموعة عن مشكلات الرتبة الثانية وهي مشكلات ليست مرتبطة مباشرة بتفسير شيء ما. ولقد ضربت مثلا بما نعنيه «بالتفسير». إن كثيرا من هذه المشكلات مهمة، ودون شك سيظهر الكثير منها في سياق هذا الكتاب. غير أن الكثير من هذه المشكلات لا توجد لها حلول، أو أنها ضعيفة الصلة بما نحاول أن نفعله، لكنها مع ذلك قضايا مثيرة ومشوقة، وأنا أعرف من تجربتي الشخصية أن التعامل معها يجلب الكثير من المتعة، مثل تلك المتعة التي يجلبها حل لعبة الألغاز الصعبة التي تظهر في بعض الأحيان في صحف يوم الأحد الرزينة. وظني أن هذا النشاط «جائز» ما دام عرف لما هو مخصص له بالضبط، أما حين نخلط بين هذا النشاط وبين المشروع النظري ككل فإن النظرية تفقد قيمتها.

ومن الأمثلة الجيدة على ذلك هذا الجدل المستورد إلى النظرية الاجتماعية من الفلسفة التحليلية البريطانية، عما إذا كانت المبررات التي يعطيها الشخص لأفعاله يجب أن تعتبر هي مسبّبات أفعاله. وههنا مسألة لها علاقة بطبيعة العلوم الاجتماعية وإمكانية وجودها، ولكن شروط الحوار ضيقة جدا في حدودها وهي تستثني الكثير من ملامح الفعل الإنساني، بحيث تبدو لي أن المشكلة الأساسية قد غابت. وأنا أرى أن بالإمكان الوصول إلى حلول تبدو عليها الأناقة في كلا طرفي المحاورة، ليس لأي منها نفع ملموس للتحليل الاجتماعي، فضلا عن كونها حلولا غير حاسمة.

ثالثا، هناك «شرك المنطق». وقد يبدو هذا غريبا، حيث إنني قد ذكرت سابقا أن المظهر الرئيسي للتفكير النظري هو محاولته تحقيق ترابط منطقي بين مختلف أجزاء النظرية. والمقصود هنا أن هذا السعي نحو الترابط المنطقي قد يأخذ شكلا مبالغا فيه. وسترد في صفحات هذا الكتاب بعض الأمثلة على الطريقة التي قد تدحض بها نظرية ما على أساس منطقي بحت، مما ينبغي إمكانية وجود النظرية أصلا إذا ما استخدم هذا الأساس المنطقي استخداما متطرفا. وهذا يعني أنه في حين أن النظرية يجب أن تسعى إلى الترابط الداخلي، إلى الترتيب المنطقي، فإن العالم ذاته كثيرا ما لا يكون منطقيا أو هو منطقي بصورة أخرى مختلفة عن النظرية، وبالتالي،

فإن النظرية يجب أن تكون قادرة على الاعتراف بهذا الاختلاف والتباين. والحق أن ثمة مجموعة من الأمثلة لنظريات استغرقت في مثل هذا الجدل المنطقي، وتركت وراءها أي اهتمام بتفسير الواقع الاجتماعي المعيش أو فهمه.

وأخيرا، هناك «شرك الوصف» Description Trap. والفرق بين التفسير والوصف سيناقش في الفصل الثاني. أما الآن فحسبنا القول إن التفسير يخبرنا عن شيء ما لم نكن نعرفه أو لم تكن لنا القدرة على كشفه بمجرد النظر. في حين أن الوصف يخبرنا عن شيء نستطيع اكتشافه بالنظر فقط. ويبدو لي أن قدرا كبيرا من النظرية الحديثة تصف شيئا ما، وعادة ما يكون هذا الشيء معروفا جيدا لدينا، تصفه بكلمات نظرية مجردة، ثم تزعم أن ذلك تفسير. ولعل هذا ما يساهم أكثر في تشويه اسم النظرية: صفحات لانهاية لها من الكلمات الطوال التي سنجد أنها إذا ما ترجمت تخبرنا بما هو بديهي. وسنرى أن تالكوت بارسونز على وجه الخصوص يعاني من هذه النقيصة، غير أن معظم أصحاب نظرية ما بعد الحداثة Postmodernists، هم أيضا من الذين يلوكون الكلمات التي تضيف القليل أو لا تضيف شيئا على الإطلاق إلى معرفتنا.

وهكذا، فإنني حاولت أن أبين أسباب أهمية النظرية وبعض المنزلقات التي يمكن أن نهوي إليها في استخدامها. غير أن النظرية الاجتماعية تبعث على الخوف لأمر آخر: وهو أمر يتعلق بكثرة ما كتب فيها وبكثرة مدارسها وتنوعها. وما أبتغيه الآن هو أن أنظر بعض الوقت في نطاق النظريات التي يتعامل معها علماء الاجتماع حاليا ويتداولونها، وفي كيفية تنظيم تلك النظريات بطريقة تسهلها على الفهم.

حواشي الفصل الأول

(*) يقصد المؤلف هنا أن الثقافة الأنجلو ساكسونية تاريخيا مبنية على التجريبية في اتجاهها العام فلسفيا، الأمر الذي انعكس على علم الاجتماع أيضا، حيث التركيز على الدراسات الميدانية الإمبريقية، دون الاهتمام بربطها بنظرية اجتماعية معينة أو بمجموعة من مفاهيم نظرية، على عكس الاتجاه العام في علم الاجتماع عند الفرنسيين والألمان (المترجم).

(*2) جزيرة استوائية كبيرة تقع في المحيط الهادي شمال أسترالية (المترجم).

(*3) يستخدم المؤلف ضمير المتكلم في هذا المثال المتكرر ونحن في الترجمة سنستخدم ضمير الغائب دفعا للإحراج (المترجم).

(*4) هذه هي الترجمة الثابتة التي وضعها المترجم في مقابل Ethnomethodology، ولا أرى أنها تدل على معنى المصطلح الأجنبي الذي يعرّفه المؤلف في موضع لاحق من الكتاب بأنه يدل على طرق خلق النظام الاجتماعي، ويتوسع في تعريفه قاموس أمريكي معتمد بقوله: إنه فرع من فروع علم الاجتماع يبحث في النظم والأعراف الكامنة تحت التفاعل والأنشطة الاجتماعية. ولذا فإنني أقترح ترجمته بمنهجية النظام الاجتماعي تفاديا لتعريب الكلمة (المراجع).

(*5) الأحجية هي الكلمة المغلقة كاللغز يتبارى في حلها وهي المعروفة حاليا بلعبة الكلمات المتقاطعة (المترجم).

(*6) وقد ترجم الأستاذ شوقي جلال هذا الكتاب ونشر في سلسلة عالم المعرفة عدد 168 ديسمبر 1992 (المترجم).

2 شقّ طريق عبر الغاب أبعاد النظرية وأسباب اللبس فيها

ينهض هذا الكتاب على التسليم بأن النظرية مفيدة وضرورية، وأن بها عيبين لابراء منهما، إذ هما من أخص خصائصها. وهذان العيبان هما: لَبس النظرية وغموضها فضلا عن تشرذمها وانقسامها. ويرجع ذلك إلى أن طبيعة علم الاجتماع لا تمكنه من تطوير نظرية شاملة تلم شتات هذا المبحث المعرفي. ومن هنا فإن من المفيد التفكير بالنظرية الاجتماعية باعتبار أن لها أربعة أبعاد متباينة على الأقل، وبالمنظرين على أنهم يقومون بأربعة أعمال مختلفة في نفس الوقت. وقد تحدثت في الفصل الأول عن النظرية بوصفها وسيلة لإقامة المعرفة عن العالم الاجتماعي. وهذا هو بعدها المعرفي الذي سيشغلنا في معظم أجزاء هذا الكتاب. ومن خلال التركيز على هذا البعد نستطيع تعقُّب «الصدوع المعرفية» في النظرية الاجتماعية مما سيعيننا على فهم عملية الانقسام والتشرذم التي تعيشها. وسأعود إلى هذه النقطة في الجزء الأخير من هذا الفصل - أما الآن، فسأركز على الأبعاد الثلاثة الباقية.

إن عالم الاجتماع معنيّ بالمشكلة التي يحاول التنظير بشأنها، لالصفته عالم اجتماع وحسب، بل لكونه إنسانا أيضا. وهناك رأي وجيه يؤكد على أن التجربة الشخصية للمنظر الاجتماعي في الحياة، تتسرب إلى نظريته - مهما تكن مواربة ذلك التسرّب - وتعميه عن رؤية بعض النواحي، أو أنها تؤثر في الطريقة التي يتعامل بها مع المشكلة. ولعلّ استخدامي لضمير الغائب المؤنث(*) خاطئ هنا، لأن أوضح الأمثلة هو الطريقة التي تجاهل بها العاملون في حقل علم الاجتماع، وهم في أغلبيتهم ذكور، وضع المرأة في مجتمعنا أو أساؤوا تحديده. فقد كان من المعتاد مثلا، أن يضع علماء الاجتماع العائلة على سلّم التدرج الاجتماعي وفقا لمهنة الرجل. أما التدرج الجنسي فكان لا يلقى إلا عناية محدودة إلى وقت قريب، باستثناء أعمال بارسونز عن العائلة، التي نادرا ما جعلت دور المرأة التقليدي موضعا للتساؤل. ثم إن بعضا من المخاوف والآمال الشخصية الدفينة تتجسد في تلك الأعمال. وقد شبّه ألن دو Alan Dawe، مقتفيا أثر عالم الاجتماع الأمريكي ألفن جولدنر Alvin Gouldner، بعض الأعمال النظرية بالصلاة. وهذا البعد الثاني من أبعاد النظرية هو البعد العاطفي: إذ تجسد النظرية خبرات المنظر ومشاعره، وأي جدل نظري ينطوي على أكثر من محاجّة عقلانية. فهو ينطوي على الرغبة في المعرفة وفي أن تكون هذه المعرفة صحيحة، ويمكن لهاتين الرغبتين أن تطغيا على أدلة الواقع الموضوعية. إن البعد العاطفي في النظرية يعكّر صفاء الماء: إذ يساهم في غموض الأفكار ويؤدي إلى المبالغة في التركيز على نقاط الخلاف أحيانا.

أما البعد الثالث فأدعوه البعد التأملي. وبهذا أقصد أن علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية هما بالضرورة جزء من الحياة، كما أنهما طريقة لفهمه: فلابد لهما أن يعكسا ما هو حاصل «هناك بالخارج» وما هو حاصل لنا جميعا. وقد زادت أهمية هذا البعد في العقد الماضي، وهو مرتبط بما يقوله علماء الاجتماع عن طبيعة العالم المعاصر، أو (كما يحلو للبعض أن يقول) طبيعة العالم ما بعد الحديث. إن إحدى معالم المجتمع الغربي اليوم هو تسارع معدلات التغير وبالذات التغير التقني، وهذا بدوره يؤثر في عملية الحراك الجغرافي والاجتماعي، وفي بنية المهن (حيث أن المهارات التي نتوظف على أساسها في بداية العمل أخذت تَبلى قبل انقضاء نصف

فترة قدرتنا على العمل)، فضلا عن تعدد الأدوار التي لابد لنا من القيام بها وسرعة تغير تلك الأدوار. ومن أشكال التعبير عن ذلك القول إن حياتنا زادت تشعبا وفي الوقت ذاته أصبحت مجتمعاتنا وتنظيماتنا التي نعمل بها أكثر تعقيدا، وأصبحت خارجة عن سيطرتنا أكثر فأكثر. والنظرية الاجتماعية تعكس بعضا من ذلك الواقع المتعدد والمتشعب، من خلال انقسامها هي وتشعبها إلى تيارات ومدارس، وفي أشكال أخرى سأعود إليها في نهاية هذا الفصل.

والبعد الرابع هو البعد المعياري الذي يضخم تأثير البعد الثالث. فأي نظرية تقوم بوصف الواقع لابد أن تطرح في ثناياها - تصريحا أو تلميحا - افتراضات عما يجب أن يكون عليه شكل ذاك الواقع. ولقد دعا ألفن جولدنر هذه الافتراضات «افتراضات المجال» Domain Assumptions. وبناء على ذلك، فإن النظرية تنطوي دائما على نظرة معينة إلى الفعل السياسي، وعلى أشكال الفعل الممكنة والمستحبة.

وهذا يعني أن النظرية الاجتماعية لا تتكلم فقط عن العمليات والصراعات والمشكلات الاجتماعية، بل هي كذلك جزء من تلك العمليات والصراعات والمشكلات. وأنا أعتقد أن هذا ليس بالأمر السيئ؛ والحق أن مثل تلك الافتراضات يجب أن يعلن عنها صراحة قدر الإمكان، لأنها إن لم تناقش بعقلانية في إطار أكاديمي، فإنها قد لا تناقش أبدا في أي مكان آخر. وهذه العملية تكشف جانبا مهما من النظرية: وهي مرونتها. فالنظرية ذاتها قد تستخدم دفاعا عن وجهات نظر مختلفة، وبطرق متنوعة وفي مواضع متباينة. ولسوف يدفع سير الحياة الاجتماعية والسياسية وتقلباتها المعتادة معظم النظريات إلى مسالك تختلف عن مساراتها الأصلية. ولعل الماركسية خير دليل على ذلك، لكن معظم النظريات التي سوف نتناولها قد أصبحت مادة لحوارات تعدت كثيرا مرامي تلك النظريات الأصلية في بعدها المعرفي. إن الصراعات الاجتماعية والدولية دائما تجد طريقا لها إلى النظرية، وغالبا بشكل خفي، وفي بعض الأحيان تؤدي إلى شقها نصفين. والبحث في ذلك أكثر يتطلب منا كتابة مبحث في علم الاجتماع السياسي، أما هنا فكل ما أريده هو التركيز على بعد النظرية المعرفي، وهو ما يتطلب نظرة سريعة في فلسفة العلم.

ماذا تفسر النظريات؟

قد تثير فلسفة العلوم الاجتماعية، للوهلة الأولى، خوفا أشد مما تثيره النظرية الاجتماعية. فبينما تبقي كلمة النظرية في بعض الأحيان الأمل قائما في أنها قد تفهم، فإن كلمة «فلسفة» بحد ذاتها تأبى الفهم. وإذا كانت النظرية بهذا الوضع المزري ألن تكون الفلسفة في وضع مُزر أسوأ؟

إن الإجابة البسيطة هي كلا. وأفضل طريقة للنظر إلى الفلسفة ربما تكون في اعتبارها نوعا من «نظرية النظرية»، وتظهر بها بعض القضايا بشكل أبسط وأوضح لأنها أكثر تجريدا، وبالطبع يكون ما دعوتُه «بشرك الألغاز الصعبة» أوضح هنا، وتزداد الخطورة كلما أوغل الجدل الفلسفي في استعمال المصطلحات الفنية. ولكنني لا أود التطرق إلى ذلك الجدل إلا في حدود إعطاء خلفية عامة عنه. ولسوف أتجنب معظمه فعلا، وإن كُنتَ تريد أن تعرف المزيد عنه، فإنك ستجد عددا من المراجع في القائمة الموضوعة في نهاية هذا الفصل. وبدلا من ذلك، أريد أن أركز على إحدى التطورات بعينها وهو تطور جديد في هذا المجال.

إن فلسفة العلوم الاجتماعية تشغل بالها بمسألتين: الأولى، طبيعة العالم: ما هي أنواع الموجودات وما هي أشكال هذا الوجود. على سبيل المثال، هل يوجد البشر بنفس الطريقة التي توجد بها الجمادات؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فما هي الفوارق بينهما؟ ويمكن أن نصنف مثل هذه الأسئلة على أنها أسئلة أنطولوجية (مبحث الوجود)، ولعلك تعتقد، محقا إلى حد ما، أن الإجابة على الأسئلة التي طرحتها للتو بديهية لأي إنسان، سوى للفيلسوف. ثانيا، تشغل فلسفة العلوم نفسها بمعرفة طبيعة التفسير: ما هي المناهج الواجب اتباعها للوصول إلى التفسير؟ وما هي البنية المنطقية التي يجب أن يكون عليها التفسير؟ وما هي البراهين المطلوبة؟ هذه أسلة أبستمولوجية (مبحث المعرفة) ـ وهي أسئلة متعلقة بالوسيلة التي بواسطتها ندرك أن معرفتنا هي معرفة حقا.

ولقد بُحثت هذه القضايا بالنسبة للعلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع على وجه الخصوص، في معرض الجدل حول ما إذا كانت العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية متشابهة ـ أي فيما إذا كان يجب على العلوم الاجتماعية أن تطبق نفس مناهج البحث المستخدمة من قبل العلوم الطبيعية. ولمدة

طويلة كان هناك اختياران: نعم أو لا. ثم أصبح مفهوما ـ مع نشر عمل توماس كون الذي أشرنا إليه ـ أن العلوم الطبيعية ذاتها أصعب وأعقد مما كان يُظن حتى ذلك الحين. وقد فتح هذا المجال لاختيار ثالث وهو: نعم ولا، الذي يرتكز على القول إن العلوم الاجتماعية شبيهة بالعلوم الطبيعية من بعض الأوجه ومختلفة من أوجه أخرى.

إن الجدل ما زال قائما بالطبع، لكنني أود أن أركز على إحدى التطورات الفكرية الأخيرة نسبيا والمعروفة عموما بالواقعية، وتحديدا كما تطورت في أعمال روي باسكر Roy Bhaskar، الذي أعتقد أنه يلقي بعض الضوء على مسألة انقسام النظرية الاجتماعية بطريقة لم يقم بها غيره. يسعى باسكر لأن يبين أن الأسئلة الأنطولوجية والأبستمولوجية على علاقة متبادلة، بمعنى أن الوسيلة التي نكتسب بها معرفة الواقع، وما نعتبره يشكل عندنا تفسيرا كافيا، يعتمدان على نوع الموجودات القائمة في ذلك الواقع: أي أن الموضوع الذي نقوم بدراسته يحدد المعرفة التي نستطيع الحصول عليها عنه. وهذه النقطة سوف تتضح بعد قليل.

كانت إحدى الطرق التقليدية في تقسيم النظريات الاجتماعية هي، التفريق بين النظريات «الكلية» Holistic والنظريات الفردية Individualistic[(2*)]. الأولى تبدأ «بالمجتمع» ككل، معتبرة إياه شيئا أكبر من مجموع المكونين له، وعلى هذا تُرى أفعال الأفراد باعتبارها أفعالا يحددها المجتمع الذي يشكلون جزءا منه. أما الاتجاه الآخر فإنه يبدأ بالأفراد ويرى المجتمع نتاجا لأفعالهم. وكان هناك أيضا من يرون أن كلتا العمليتين تجريان سوية: أي أن الأفراد يخلقون المجتمعات والمجتمعات تخلق الأفراد. ويذهب باسكر إلى أن هذه التقسيمات الثلاثة خاطئة، ذلك أنها تعتبر المجتمعات والأفراد (أو الفاعلين بحسب مصطلحه Agents) كائنات من نفس النوع، وبالتالي فإن الواحد منها يستطيع أن يكون شرطا للآخر أو أنه يمكن أن تكون هناك عملية تحديد متبادلة. لكن المجتمعات والفاعلين كائنات من نوع مختلف اختلافا جذريا. فخصائصهما مختلفة. والخطوة الثانية هي تقصي هذه الخصائص المختلفة.

ولنبدأ بالمجتمعات: يمكن الحديث عن المجتمع بوصفه شيئا أعظم من أفراده المكونين له. فالمجتمع قائم بذاته أو هو Sui Generis إذا ما استخدمنا مصطلح دوركايم. لقد دافع دوركايم عن هذه الفكرة منذ مدة طويلة مضت،

في معرض بيانه عن حاجتنا إلى علم كعلم الاجتماع لدراسة المجتمعات. وركز على أن ثمة خصائص معينة للوجود الاجتماعي، يتعين على الفرد أن ينصهر فيها وهي تسبق ميلاده وسوف تستمر قائمة طويلا بعد فنائه. ولنضرب مثلا باللغة. فاللغة الإنجليزية قد وجدت قبل مدة طويلة من ميلادي، وستبقى مدة طويلة بعد وفاتي. وإذا كنت أريد أن أتواصل مع أفراد مجتمعي فما علي إلا أن أتعلم التحدث بها. ولن يتغير هذا الوضع مهما عملت. وأنا لا أخلق اللغة، ولا يخلقها أحد سواي. إن لها بهذا المعنى وجودا مستقلا. وسنرى فيما بعد أن هناك أيضا معنى لاعتماد المجتمعات والفاعلين على بعضهم البعض، دون أن يكون الواحد منهم شرطا للآخر أو صانعا له.

والخصيصة الأولى من خصائص المجتمعات هي أنها علائقية. فهي تتكون من علاقات دائمة بين الفاعلين بعضهم ببعض، وبينهم وبين الأشياء المادية التي تدخل في تكوين بيئتهم الاجتماعية أيضا. ومن الواجب التذكير بأن العلاقات الاجتماعية تدوم أكثر من أي من الفاعلين الذين يقيمونها، ولذا فإن من الأجدى والأدق أن نتحدث عن علاقات بين مراكز أكثر من الحديث عن علاقات بين فاعلين. وعليه، يمكن النظر إلى العائلة النووية على سبيل المثال، بوصفها تمثل علاقات دائمة بين ثلاثة مراكز: الأم والأب والأولاد. فهناك مستوى معين تستقر عليه هذه العلاقات بغض النظر عن الأشخاص المعينين الذين يحتلون تلك المراكز. وهناك أيضا ملامح أساسية في علاقتي مع طلابي، تظل كما هي من عام لآخر، بالرغم من أنني أدرس طلابا مختلفين كل سنة.

والخصيصة الثانية من خصائص المجتمعات هي أن لها ما يدعوه باسكر عمقا أنطولوجيا، ففيها مستويات من الوجود تحت ما يظهر على السطح، أبعد مما يبدو للعيان، وهذه المستويات التحتية ذات أهمية خاصة لأنها تستطيع أن تفسر ما هو باد لنا. وهناك فقرة عند ماركس كثيرا ما تُقتبس، تصور لنا ذلك بجلاء إذ يقول: «لا تعود لنا بالعلم من حاجة عندما تتطابق مظاهر الأشياء الخارجية مع جواهرها»[1]. ومصداق هذا الكلام هو المنضدة التي أمامي، إذ لا يوجد في مظهرها الخارجي شيء يدلني على أنها مكونة من ملايين لا تحصى من الجزيئات التي تتصادم باستمرار. من هنا أرى أن

مبدأ السببية يتجلى في المجتمع على صورتين واضحتين. أولاهما، أن من الممكن النظر إلى مجموعة معينة من العلاقات غير الظاهرة أو ما يشكل بنية اجتماعية تحتية، باعتبارها سببا لمجموعة من العلاقات الاجتماعية الظاهرة على السطح. فقد يرى أحد الماركسيين على سبيل المثال أن الأقوال السياسية التي ترد في الأخبار كل يوم سببها علاقات اقتصادية كامنة، حتى ولو لم تتعلق تلك الأقوال بالاقتصاد. ثانيتهما، أن البنية غير الظاهرة قد تكون لها قوانينها الخاصة بها أو اتجاهاتها في التطور. مثلا، قد تكون هناك بعض الآليات في العلاقات الخفية للمجتمع الرأسمالي تسبب مروره بأزمات اقتصادية دورية، أو تستدعي تزايد تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية.

وإذا انتقلنا إلى الفاعلين وجدنا أن باسكر يذهب إلى أن الفعل الإنساني لا يخلق المجتمع، لكن هذا الفعل إما أنه يغير المجتمع أو يحافظ على بقائه بطريقة معينة ـ وهذا ما نعنيه حينما نقول إن المجتمع والفرد لايستقل أحدهما عن الآخر. فالمجتمعات لا تسيّر الفاعلين غير أنها تستمر في الوجود وتتغير فقط عبر فعل هؤلاء الأفراد الفاعلين. ويرى باسكر أن الفعل الإنساني فعل تحويلي Transformative: فالمجتمعات تقدم المادة الخام، والكائنات البشرية تفعل فعلها على هذه المادة، فتخرج المجتمعات من الطرف الآخر. والخاصية الجوهرية للفعل الإنساني المتعلقة بما أطرحه هنا هي أن هذا الفعل قصدي. فهو يرمي إلى إنجاز شيء ما. ويطرح باسكر نفس النقطة، لكن بطريقة أخرى: إن الإنسان لايراقب فعله فقط (أي يعرف ما يفعل)، لكنه أيضا يراقب ما يراقب ـ أي أنه يستطيع أن يفكر فيما يعرف أنه يفعله، ويُقَوّم ذلك، ويحكم عليه ويختار. وفي هذه الناحية يختلف الإنسان عن المجتمعات التي هي عبارة عن بنى من العلاقات الاجتماعية.

إن النقطة المهمة هنا هي أنه لا توجد علاقة بسيطة ومباشرة بين فعل الفاعل أو القصد من فعله، وتأثير ذلك على المجتمع أو على علاقة اجتماعية محددة. والمثل الذي يتداوله عدد من الكُتّاب هو أن الشخص يمكن أن يتزوج لأنه واقع في الحب، أو أنه يريد إرضاء والديه أو أن يشبع غريزته الجنسية بصورة منتظمة. وتأثير ذلك الفعل هو تكرار العلاقات الاجتماعية الدائمة للعائلة النووية.وهناك مثال معاكس، فقد أطلّق زوجتي لأنني لم

أعد أحبها أو لأنني أريد العيش مع خليلتي، أو لأنني لا أطيقها وهي لا تطيقني. وتأثير ذلك على المجتمع هو أن هذا النوع من العلاقة يساهم في خلق علاقة قرابة من نوع جديد، بحيث تصبح فيها العائلة ذات المعيل الواحد Single- Parent Family، ظاهرة «شائعة» شأن العائلة النووية القائمة حاليا. وحتى حينما تهدف أفعالي مباشرة إلى تغيير بعض جوانب البناء الاجتماعي أو المحافظة عليها، فإن النتيجة ليست تلقائية. فقد تقرر الحكومة مثلا أن تخفض النفقات العامة وبخاصة تلك المخصصة للخدمات الاجتماعية منها، أو أن توفر المال للقطاع الخاص، مفترضة أن ازدهار هذا القطاع سيؤدي بدوره إلى تحسين الأوضاع المعيشية لجميع أفراد المجتمع، وقد يؤدي شح المال الذي يمكن لأفراد المجتمع بواسطته، أن يشتروا المنتجات الصناعية إلى كساد اقتصادي تنهار فيه كثير من المشاريع الخاصة.

يتكون العالم الاجتماعي إذن من شكلين مختلفين ومتمايزين من أشكال الموجودات: المجتمعات والفاعلين، ولقد قلت إن الأسئلة الأبستمولوجية تعتمد على الأسئلة الأنطولوجية عند باسكر. وهذا له دلالاته في مجال النظرية.

كيف تقوم النظريات بعملية التفسير؟

لعله قد اتضح مما سبق أنني أرى أن النظرية مجزّأة بالضرورة، بمعنى أننا بحاجة إلى أشكال نظرية مختلفة لتفسير ظواهر متباينة. وبذلك فإنني أتجاوز ما طرحه باسكر، ومن الجائز أنني أقوم بدفع أفكاره في اتجاه لا يرضى عنه. بيد أنني أعتقد استنادا إلى حجته، أنه يمكن القول إن تفسير خصائص البنى الاجتماعية وتفسير خصائص الفعل الإنساني، شكلان مختلفان من أشكال التفسير. وما أريد عمله الآن هو أن أحدد أشكال التفسير المختلفة تلك، وما أفعله في واقع الأمر هو التوسع في فكرة طبيعة النظرية التي طرحتها في الفصل الأول، لشرح بعض عمليات التفكير النظري.

تقوم النظرية في تحليلها للمجتمع بتحديد البنى الأساسية للعلاقات الاجتماعية، والخطوة الأولى نحو ذلك هي استخدام التشبيه والمجاز. فالمجتمع يشبه شيئا آخر. ونستطيع أن نجد سلسلة من الاستعارات والتشبيهات في جميع أنواع النظريات الاجتماعية: إذ يُشبه المجتمع بالكائن الحي في بعض الأحيان؛ وتستخدم الماركسية استعارة البناء لتوضيح تركيب

المجتمع، فتُصوره على أنه يتكون من بنية تحتية وفوقية؛ وتشبه التفاعلية الرمزية المجتمع بالمحادثة. وتعتبر هذه المرحلة أشد المراحل اعتمادا على ملكة الخيال، لكنها مرحلة تزداد فيها الدقة. وليس التشابه بين الظواهر هو المهم فقط بل الاختلاف أيضا، وكلما تطورت النظرية ظهرت مفاهيم قليلة الصلة بالاستعارة الأصلية. والمسألة هنا لاتكمن في تحديد البنى الأساسية فحسب، بل يتعين على النظرية أن تقدم تفسيرات معينة، وهذا يتطلب أن يكون لديها مفهوم ما عن السبب.

وهنا أجد أن الاستطراد حول فكرة السبب أمر ضروري، ذلك أننا في حياتنا اليومية نميل إلى استخدام المصطلح كما لو أنه لا إشكال فيه: فساقي المسكورة سببها حادث سيارة، وفشلي في الزواج سببه علاقتي مع سكرتيرتي، والتضخم سببه ارتفاع الأجور وهكذا. كان كل تفسير من هذه التفسيرات يتضمن عملية مختلفة أشد الاختلاف، والاختلاف بين شكلي النظرية وهما (نظريات البنى ونظريات الفعل)، يكمن في شكل التفسير السببي الذي تقدمه كل منهما. ولا يكفي للنظرية أن تقترح أن شيئا ما يسبب شيئا آخر، بل لابد لها أن تبين كيف تقع عملية السببية تلك. فإذا ما دفعت مؤسسة تجارية أجورا أعلى مثلا فلابد لها من زيادة أسعار سلعها أو خدماتها لتغطية نفقاتها، الأمر الذي يساهم في حدوث التضخم (وأنا لا أرى أن هذا التفسير صحيح إلا أنه مثل مفيد للتوضيح).

في حال المجتمع، هناك تصوّر بنيوي ضمني لفكرة السبب، فالسبب لا يكمن في حادث بعينه أو شيء ما، بل يكمن في ترتيب معين للعلاقات. ويمكن النظر إلى هذه العلاقات كَمُؤَطّر أو مُشكّل «لآلية سببية» (ربما مثل زر الإضاءة) تؤدي إذا حُرّكت إلى نتائج معينة. ويجب على النظرية أيضا أن تحدد نوعية الظروف التي تجعل هذه الآلية تعمل، أو إذا كانت هذه الآلية ستعمل بفضل العلاقات التي شكَّلت تلك الآلية. وهذه فكرة صعبة على الفهم بصيغة مجردة. وستكون هناك مجموعة من الأمثلة في الجزء الثالث من هذا الكتاب، وعرضها بصورة حسنة يحتاج إلى عرض نظرية بكاملها، الأمر الذي لا أود القيام به في هذه المرحلة. وبدلا من ذلك فإنني سأذكر مثلين ليست لهما علاقة وطيدة بالبنى الاجتماعية، ولكنهما يوضحان الفكرة العامة.

المثال الأول يأتي من الموسيقى. فإذا كان بمقدورنا أن ننسى مؤقتا تطورات مثل نظام النغمات القائم على اثنتي عشرة نغمة، فإن كل الموسيقى الشعبية وأغلب الموسيقى الكلاسيكية التي نسمعها في العالم الغربي، قائمة على عدد محدود من النغمات الموسيقية (النوتات) التي يمكن تعلمها بصورة مجردة بوقت قصير. وكل الموسيقى مكونة من نفس النغمات الموسيقية. وما يميز القطع الموسيقية ـ ما يسبب اختلاف ألحانها إن شئت ـ هو ترتيب هذه النغمات. والمثال الآخر هو أن معظمنا قد أقام علاقة حميمة ما فتئت أن فترت لفترة من الزمن أو انقطعت تماما، سواء أكانت تلك العلاقة مع أحد الوالدين أو مع صديق أو حبيب. ونحن نستطيع أن نرى ظاهر هذه العلاقات: المجادلات المريرة، البرم الشديد، أو الشعور بالتعاسة والامتعاض أو حتى باليأس. لكن بعد التروي، إن كان بمقدورنا ذلك، أو بعد مدة حينما تكون المشاعر قد هدأت، نستطيع أن نقر بأن ما حدث لم يكن خطأ أي منا، بل الخطأ يكمن في طبيعة العلاقة ذاتها، ربما كان مرجع ذلك عدم التكافؤ، أو بعض الأخطاء التي تكتنف علاقة الطرفين. وقد تكون «الآلية السببية» الكامنة في العلاقة بين القلق الذي أشعر به حيال فحولتي وبين غضب زوجتي المكبوت هي التي ستؤدي، في ظروف معينة إلى جدل عنيف حول من يطعم القطة... مثلا.

ننتقل الآن إلى الشكل الآخر من التفسير وهو الذي يتناول تفسير أفعال الفاعلين. إن التفسير النظري للكيفية التي يقوم البشر بأفعالهم بها وأسباب تلك الأفعال، له بنية مختلفة تماما عن بنية العلاقات التي شرحناها للتو ومفهوما مختلفا عن السبب. لنتذكر أن الفاعلين يتأملون أفعالهم، ويتخذون القرارات وفق حسابات معينة ولهم مقاصد ونوايا. وعندما نتكلم عن سبب فعل ما في الحياة اليومية، فإننا نشير إلى عدد من الأمور، العنصر المتميز فيها هو قصد الفاعل: الوضع الذي يريد أن تكون عليه الأمور، أو ماذا يريد تحقيقه. والمصطلح الفني المستخدم هنا هو التفسير الغائي: إن النقطة النهائية، أي النتيجة، موجودة هنا سلفا على شكل الرغبة التي لابد أن توضع موضع التنفيذ بالممارسة. والفعل هنا يفسر بنتيجته النهائية، بمعنى أن النتيجة هي السبب. وهناك جدل واسع حول ما إذا كانت هذه الطريقة هي الطريقة الصحيحة في تفسير الأفعال، أو ما إذا كان بالإمكان وضع

بعض التفسيرات الأخرى على الطريقة المعهودة، وليس بالإمكان عرض كل الحجج في هذا المضمار. وأنا أعتقد أن التفسير الغائي على صعيد الممارسة متضمن في كل أشكال النظرية الاجتماعية التي تتحدث عن الفعل، وأظن أن الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك. وليس هذا هو الاختلاف الوحيد بين شكلي التفسير: فلفهم فعل ما فهما صحيحا يتعين فهم أشكال التفكير، فهم علاقات المعاني الكامنة في رؤوس الناس الذين ندرسهم. أي، أن هذا الفهم يتضمن عملية تأويل لا تلعب فيها أفكار من قبيل السببية البنائية أو الآلية السببية أي دور مطلقا. فإذا ما أردنا أن نفهم نصا معينا في كتاب، على سبيل المثال، فإن هاتين الفكرتين - السببية البنائية والآلية السببية لا تفيداننا بشيء.

ويبقى السؤال القائل: كيف يمكننا معرفة ما إذا كانت نظرية ما صائبة أم خاطئة (وهو السؤال الأبستمولوجي المهم) قائمة. وليس هناك جواب قطعي عليه، لكننا نستطيع التمييز بين تفسير أكثر كفاية أو أقل كفاية تقدمه هذه النظرية أو تلك. ومثل هذا التمييز ليس عملا بسيطا، إذ إنه يتضمن مجموعة من النواحي التي تختلف من شكل نظري لآخر؛ بيد أننا يجب أن نتذكر دائما أننا نعيش في عالم لا يعطينا إجابات نهائية وقطعية. فمثلما يتغير هذا العالم ويصبح مكانا مختلفا عن ذي قبل، كذا تتغير النظرية التي هي وسيلتنا لفهم ذلك العالم.

وهناك عدد من المعايير التي نستطيع على أساسها أن نحكم على تلك النظريات التي تتحدث عن المجتمع طرحت في سياق ما قلناه. فالنظرية الأفضل هي تلك التي باستطاعتها أن تحدد بصورة تفصيلية أكبر، العمليات السببية الفاعلة والمواقف التي تعمل فيها تلك الآليات السببية. ثم إنني أعتقد أن التماسك المنطقي مهم (إلى جانب ما دعوته في الفصل الأخير بالأفكار العامة). فالنظرية التي تناقض نفسها باستمرار يجب أن يُنظر إليها بعين الريبة. أما من ناحية التجربة فإن النظرية لابد أن تقاس بناء على الأدلة التي تقدمها. وأعتقد أن إحدى سمات العلوم الاجتماعية أن ذلك القياس لا يمكن أن يطبق بطريقة صارمة ومنظمة، غير أننا نستطيع دائما أن نكتشف خصائص للتجربة تُنبئنا إن كانت النظرية بحاجة إلى مراجعة أو لأن تستبدل بها نظرية أخرى. فقد تشير إحدى النظريات إلى

أن شيئا ما يمكن أن يحدث ولايحدث هذا الشيء. فلقد كرس قدر كبير من النظرية الماركسية الحديثة مثلا، لمراجعة المنظومة الفكرية الأصلية بغية تفسير غياب الثورة الاشتراكية في أمريكا الشمالية وغرب أوروبا. وفي المقابل، قد تقترح نظرية ما أن شيئا معينا لن يحدث، لكنه يحدث. ومن النادر أن تُرفض نظرية بكاملها - بل إن الأمر عادة ما يأخذ شكل التنقيح والتهذيب وربما تضييق النطاق واستخدام تفسيرات إضافية. وكل النظريات التي سوف ندرسها في هذا الكتاب، تبدو لي أنها تخبرنا بشيء ما عن العالم؛ وهناك أدلة واضحة على أن إحدى النظريات أفضل من الأخرى في هذا المجال أو ذاك، ولكن مهما يكن نقص أي نظرية، فإنها جميعا تمتلك مدى معينا قابلا للتطبيق.

وينطبق أكثر ما قلناه على التفسيرات النظرية للفعل أيضا. وفكرتي حول التماسك المنطقي وأهمية الأدلة يمكن أن تظل دون تغيير. فالتحديد المفصل للعمليات السببية يمكن أن يستعاض عنه بتحديد مفصل لعمليات تأويل أفعال الفاعلين. والمعيار الإضافي الوحيد هو أن التفسيرات في هذا المستوى تظل دائما نابعة من خبرة الفاعلين، في حين أن التفسيرات النظرية للعلاقات الاجتماعية يمكن أن تناقض خبرة الفاعلية، وتستخدم مفهومات غير متاحة للفاعلين أنفسهم.

لماذا تشكو النظريات من الانقسام؟

لقد ذهبت إلى أن النظريات الاجتماعية تنقسم بالضرورة حسب المسارات التي تحدثت عنها (وربما حسب مسارات أخرى - وسأعود إلى هذه المسألة بعد قليل). غير أن هذا بحد ذاته لا يقدم لنا وسيلة لفهم هذا الالتباس. فلا يمكن أن نخصص نظريات معينة لموضوعات بذاتها، كأن نخصص بعضها لتناول المجتمع وأخرى لتحليل الفاعلين. فهذا النوع من التقسيم لا يمكن أن يَلقى نجاحا أكبر من تلك التقسيمات الموضوعة سابقا في تاريخ هذا الفرع من المعرفة التي تشابه في بعض أوجهها ما هو قائم الآن. ولعله من الضروري أن يكون بالإمكان القيام بمثل هذاالتقسيم، وإذا ما استطعنا ذلك فإن حدود المعرفة النظرية سوف تتحدد بمشكلات الانتقال من نوع إلى آخر من أنواع التفسير، وبمشكلات وضع التطورات عن طبيعة الصلة بين الفرد

والمجتمع. على أن هذا ليس ما هو واقع، وهذه التصنيفات تقدم لنا إحدى السبل غير المباشرة لفهم الفوضى القائمة في عالم النظرية.

بداية، هذه التقسيمات تشير إلى مأزق. فالمجتمعات والفاعلون شكلان مختلفان من أشكال الوجود، يحتاجان إلى شكلين متباينين من أشكال التفسير أو الفهم. غير أننا لكي نفهم الواقع الاجتماعي فلابد لنا من فهم كليهما: فالمجتمعات لا يمكن أن تستمر في الوجود دون الفاعلين، والعكس بالعكس. ويبدو أن روي باسكر يحاول تجنب هذه القضية بتخصيصه موضوعات معينة لعلوم بذاتها: فموضوع علم الاجتماع هو المجتمع، وموضوع الفعل أو الفاعلين من اختصاص علم النفس، أما العلاقة بينهما فهو موضوع دراسة علم النفس الاجتماعي. وهذا يبدو لي تقسيما خاطئا، لأن كل علم مستقل بحاجة إلى العلوم الأخرى كي يكون له معنى - مثلما أن موضوعات تلك العلوم بحاجة إلى بعضها البعض كي تكون على ما هي عليه. ويبدو لي أن النظرية الشاملة Totalising Theory هي فكرة متضمنة في صميم مشروع علم الاجتماع، ومع ذلك فهي فكرة غير قابلة للتحقيق. وبرغم ذلك، فإن كثيرا من النظريات التي سوف نعرض لها تدّعي الشمول، وهذا ما يفسر لنا بدقة لماذا تحدث عملية الانقسام تلك، أو لماذا كانت النظريات عرضة للانقسام ابتداء. لقد حاولت هذه النظريات في الواقع، أن تعمّم نظرية تناسب شكلا واحدا من موضوعات العالم الاجتماعي، وتطبقها على جميع أشكال الموضوعات الاجتماعية. وهذه المحاولات أدت إلى إخفاقات واضحة في التعامل إما مع المجتمع أو الفاعل أو كليهما. وستكون هذه المحاولات الشمولية ونتائجها موضوعا رئيسيا من موضوعات هذا الكتاب.

ولقد يمكن، فضلا عن ذلك، تصور مستويات أخرى من الوجود في العالم الاجتماعي، وإن كنت أعتقد أن ذلك لم يثبت إلى الآن، وفي ذهني ثلاث إمكانيات تحديدا. الأولى متعلقة ببنى العلاقات الاجتماعية على مستوى السطح، في مقابل تلك البنى الخفية أو الكامنة. وهذه تتضمن ما يتحدث عنه معظم علماء الاجتماع تحت اسم المؤسسات، التي يبدو أنها تجمع خصائص الفاعل والبنى الاجتماعية معا. فالحزب السياسي، كمؤسسة على سبيل المثال، له مقاصد: فهو يطرح برامج يرغب في تحقيقها حال الفوز بالسلطة. وفي نفس الوقت، يمتلك خصائص تنسب إلى البنى

الاجتماعية: ففي داخل الحزب توجد مجموعة من العلاقات الدائمة بصورة أو بأخرى، وقد يكون بالإمكان تحديد بنى تحتية فيه. والمثال الثاني يتعلق بالفاعلين. فقد يمكننا أن نحدد «عمقا أنطولوجيا» للفاعل، ألا وهو اللاشعور. وإذا ما أخذنا فرويد على محمل الجد، فإنه يبدو أن هذا اللاشعور لا يعمل بنفس الطريقة التي يعمل بها الشعور. وشكل النظرية الذي نستخدمه في الحالتين، والطريقة التي نضع بها التفسير النظري يمكن أن يكونا مختلفين. ثالثا ـ وهذا سوف يظهر في الأبواب الثاني والثالث والرابع من الكتاب ـ يلوح أنه من الممكن أن نحدد مستوى ما سأدعوه «المعاني العامة» وهي أفكار، تتجاوز في وجودها الأفراد، كاللغة، تربينا عليها في عملية التنشئة الاجتماعية، ومع ذلك فإنها تختلف من حيث هي واقع موجود عن المجتمع. وسيتناول الفصل الخاص بالبنيوية في الباب الثالث هذا المستوى.

وتشير مناقشة التفسير النظري المتعلق بالمجتمع إلى شكل آخر من أشكال الانقسام، دعوته في الفصل الأخير «بشرك الوصف». والتفسير يجب أن يحدد بوضوح العمليات السببية والآليات الداخلية في تلك العمليات: أما الوصف فلا يقوم بذلك. وكل النظريات تتعامل مع التعميم والتحليل التجريدي. والتحليل التجريدي هو تحديد الخصائص المشتركة للموضوعات التي تمكننا من وضعها في نفس الصنف، بغض النظر عن أي اختلافات أخرى؛ والتصنيف الناتج عن ذلك هو التعميم. فنحن نستطيع مثلا أن نعتبر كل التنظيمات التي تنتج بضائع للبيع في السوق تنظيمات اقتصادية، وبالتالي تصبح «التنظيمات الاقتصادية» صنفا من المؤسسات. وإذا ما نظرنا إلى ناحية أخرى في نفس التنظيم فلربما تمكنا من تصنيفه على أنه تنظيم اجتماعي أو تنظيم ثقافي. والنظرية الوصفية تهتم بوضع مثل هذه التصنيفات العامة، وليس بتحديد الآليات السببية. ونظرية بارسونز البنائية الوظيفية خير مثال على ذلك، كما سيتضح أكثر عند الحديث عنها في الفصل القادم. وحسبنا الآن الإشارة إلى أنه من دون بيان العمليات السببية وآلياتها، فإن من الممكن أن نعتبر أن صنفا من الأصناف أكثر أهمية من الأصناف الأخرى دون إبداء أي أسباب وجيهة لذلك. ومن الممكن أيضا وضع نظام للتصنيف لبيان أي شيء يقترحه أي شخص. والأمر يبدو مثل أحجية الصور المقطعة قطعا صغيرة حيث يمكن أن توضع القطع بأي

ترتيب، بإضافة مقاطع أو إبعادها، دون أن تبدو الصورة النهائية أكثر اكتمالا أو أقل. إن قدرة النظرية على تحديد العمليات السببية وإضفاء أهمية على سبب دون آخر، هي التي تجعل تلك النظرية تكتسب فاعليتها التفسيرية وتعطيها ما تتصف به من تناسق.

إن طبيعة العصر تعكس نفسها على النظرية الاجتماعية فتفاقم من نقاط الخلاف والانقسام فيها. وأعتقد أن تجزؤ خبرتنا في حد ذاته، قد أدى إلى شك عام حول إمكان تحقيق التفسير، وأدى أيضا إلى الشك في إمكان الوصول إلى النظرية الشاملة، وهذا بدوره قد أدى إلى أن تشغل النظرية نفسها بالوصف. وأنا أرى أن نظرية التشكيل Structuration Theory لجدنز Giddens هي أحدث مثال على ذلك، ولكن هذا الحكم ينطبق أيضا على نظرية ما بعد الحداثة Postmodernist Theory، وعلى الاتجاه الحديث في النظرية الوظيفية والمسمى «الوظيفة الجديدة» Neofunctionalism وعلى التفاعلية الرمزية. أما فيما عدا ذلك، فإنني أعتقد (ولست متأكدا إن كان هذا القول يمثل ماركسية فجة أم «كريبية» فجة)[*3]، أقول إنني أعتقد أنه في حين تطورت المجتمعات والمؤسسات بطريقة تبدو معها أنها خارج نطاق سيطرة الإنسان، إلا أن ردة فعلنا على النطاق النظري وفي الحياة اليومية، تمثلت في إقناع أنفسنا بأننا نمتلك سيطرة أكبر على حياتنا اليومية. وقد لا نكون قادرين على خلق مجتمع عادل، غير أننا نستطيع أن نهتم بصحتنا الشخصية، ونتخيل أننا سنعيش أبدا. ولقد تركز النمو في مجال النظريات الاجتماعية في نظريات الفعل الاجتماعي، التي ترى الناس باعتبارهم صانعي مجتمعاتهم وليس العكس، وكذلك في نظريات الخطاب التي جاءت بها مرحلة ما بعد البنيوية، وهي نظريات تقول إننا نصنع عالمنا في الواقع بطريقة تفكيرنا به وطريقة الكلام عنه. ولقد تغيرت نظريات المجتمع، أي نظريات البنية الاجتماعية، فأصبحت أضيق حدودا.

خطة الكتاب

هناك طرق للمبالغة في تبسيط تطور النظرية الاجتماعية والادعاء بأنها رغم تنوعها ظلت تظهر قدرا ثابتا من التطور المتناسق. غير أنني لا أرى أن ذلك صحيح، وأعتقد أننا نستطيع أن نتابع نمطا من التطور بصورة

عامة، غير أنه يبدو لي أن هذا التطور له ارتباط أكبر بما يجري في العالم من حولنا، أكثر من ارتباطه بأي تقدم في التماسك المنطقي لعلم الاجتماع وتطوره.

لذا، يمكن القول إن هناك ثلاث مراحل في تطور النظرية الاجتماعية منذ الحرب العالمية الثانية (انظر Kilminster, ١٩٩١). الأولى، سيطرت في الولايات المتحدة حتى الستينيات النظرية البنائية الوظيفية التي وضعها بارسونز، وإن شكلت التفاعلية الرمزية، وتيار سي رايت ملز C.Wright-Mills النقدي بديلين، رغما عن أن بارسونز قد دمج التفاعلية الرمزية بنظريته خالقا توليفا نظريا جديدا. وفي بريطانيا، مثلت نظرية الصراع بديلا آخر، وهي تلك النظرية التي كثيرا ما قبلت عناصر من النظرية البنائية الوظيفية. وكان من المتعارف عليه أن تقسم النظرية الاجتماعية إلى نظرية «الإجماع» ونظرية «الصراع»، غير أنه لم يكن واضحا دائما إلى أي الفريقين تنتمي هذه النظرية أو تلك.

ولقد تصادفت المرحلة الأولى مع الاستقرار النسبي والازدهار الذي تمتعت به المجتمعات الغربية. لكن انفجار الصراع السياسي والتغير الذي بدأ في الستينيات رافقه انفجار مماثل في النظريات الاجتماعية. فقد ظهرت مدارس متعددة في الولايات المتحدة تركز على فهم العالم الاجتماعي من خلال أعين الفاعلين الاجتماعيين ونشاطاتهم. وقد أثبتت منهجية النظام الاجتماعي أنها أكثر تلك النظريات دواما، برغم أن هذه الفترة شهدت أيضا مزيدا من الاهتمام بأعمال الفلسفة الأوروبية الظاهراتية والوجودية، وتقاليد الفلسفة التحليلية البريطانية. كذلك انبعثت الماركسية من جديد في الحياة الأكاديمية الأنجلو سكسونية. لقد كان هنالك دائما تيار ماركسي محلي - فقد تطورت تلك النظرية بطرق متعددة في ظل ظروف سياسية متباينة. وقد تغذى تيار النظرية الاجتماعية الرئيسي المكتوب باللغة الإنجليزية بأربعة أشكال أو خمسة من الفكر الماركسي. وكان أهمها تيّارا الماركسية الفرنسي والألماني. وجاء بعث الماركسية في بريطانيا عبر ترجمة أعمال الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير Louis Althusser إلى الإنجليزية. وقد جلب الاهتمام بأعمال ألتوسير وتلامذته ومريديه الاهتمام بتقليد من الفكر عرف بالبنيوية وشجع عليه، وهذه ألهمت أعمالا كثيرة في الأنثربولوجيا

وعلم الاجتماع الثقافي. وكانت البنيوية دائما محلا لجدل مثير. وبمضي السنوات انقلبت كثير من فرضياتها الأصلية مع تطور الفكر، لتصبح ما يطلق عليه الآن اتجاه ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة.

وتأصلت تقاليد الماركسية الألمانية في الولايات المتحدة الأمريكية حيث أصبحت مرتبطة بالتقليد النقدي المبكر فيها، وكان انتشارها بدرجة أقل في بريطانيا. وقد عُرفت هذه الماركسية في بعض الأحيان بمدرسة فرانكفورت وبأحيان أخرى بالنظرية النقدية، وهذه مدرسة في الفكر ظهرت مع هيغل، الذي كان له تأثير هائل في ماركس ذاته. وقد أثارت هذه المدرسة اهتماما كبيرا في فكر هيغل في البداية، غير أن المدرسة ذاتها شهدت أيضا تحولات مهمة وتحديدا في أعمال يورغن هابرماس Jurgen Habermas. فقد رفدت أعمال هابرماس الفكر الاجتماعي بتقليد فلسفي آخر وهو التأويل Hermeneutics، الذي بدأ أساسا نتيجة الجدل حول كيفية تأويل النصوص الدينية المقدسة، ليصبح الآن نظرية عامة في التفسير.

ولا زلنا نحس بنتائج انفجار الستينيات، حيث إن حدود النظريات المتوافرة لعالم الاجتماع وعمقها أبعد بكثير مما كان عليه في الخمسينيات والستينيات. وكان وراء الطبعة الأولى لهذا الكتاب خلفية من الجدل المحتدم المرير، لكن ذلك هدأ الآن بخفوت الصراع السياسي في الولايات المتحدة وأوروبا، وبعودة حكومات اليمين إليها، وبما يبدو أنه سقوط للمجتمعات الشيوعية في السنوات الأخيرة. وكانت الماركسية، من بين التقاليد الفلسفية والاجتماعية الكبرى، هي الأكثر تأثرا بهذه التطورات. ومع تضاؤل الصراع، ظهرت إمكانية وجود مركب نظري جديد على يد أنتوني جدنز في تطويره لنظرية التشكيل. وأنا سأزعم بأن نظرية جدنز هذه ليست تركيبا نظريا وإن كانت كذلك، فهي فضفاضة بشكل لافت للنظر، ذلك أنها تترك مجالا لمعظم التقاليد التي يتناولها هذا الكتاب للدخول في تكوينها، وعلى نفس وتيرتها الأصلية فيما عدا الوظيفية التي هي الاستثناء الوحيد.

والحق أنني لم أرَم، شأن الطبعة الأولى من هذا الكتاب، إلى عرض جميع النظريات القائمة حاليا في علم الاجتماع. بل ينصب جل همي على تقديم رؤية أولية للنظريات الأكثر تداولا وتأثيرا. ومن الأفكار التي ظلت على حالها فكرة التجزؤ والانقسام. وكما أشرت أعلاه فإن هذا الكتاب

سيدير النقاش حول مدارس مختلفة أو تيارات نظرية متباينة. وأنا أرى أن كلا من هذه يمكن النظر إليها باعتبارها منقسمة حول «الصدوع» التي تحدثت عنها. والتيار الرئيسي أو التقليدي في النظرية الاجتماعية، يشمل نظريات الوظيفية البنائية، ونظرية الاختيار العقلاني[(4*)] rational choice theory، والتفاعلية الرمزية ومنهجية النظام الاجتماعي، وهي كلها نظريات تحليلية وصفية تشترك في فرضية أساسية: وهي أن أنسب موضوع لعلم الاجتماع هو دراسة الفعل الاجتماعي.

وهي بالتالي تنحو إلى تعميم أوصاف الفعل الاجتماعي على أوصاف البنية الاجتماعية. أما البنيوية، كما يوحي اسمها، فهي تعمل العكس، إذ إنها تعمم تفسيرات البنى الاجتماعية وتنقلها إلى ما يقوم به الفاعلون، وفي هذا تظهر مشكلتها الحقيقية. أخيرا، تنحو النظرية النقدية والتأويلية إلى القيام بما تقوم بها نظريات الفعل، غير أنهما تحتفظان إلى حد ما بفكرة وجود البناء الاجتماعي مستقلا عن أفراده: إنهما قد جمعتا الاتجاهين معا لكن ليفترقا ثانية.

الإشارات

(1) Marx, K. (1966) Capital, vol. 3, Lawrence & Wishart, London, p. 817.

قراءات إضافية

أشكال النظرية الاجتماعية

ثار جدل في السبعينيات حول الأشكال المختلفة لعلم الاجتماع، ورغم أن ذلك الجدل أصبح قديما الآن إلا أنه ما زال يقدم بداية مفيدة للإحاطة بالنظرية. وأعمال Dawe و Benton مفيدة على وجه الخصوص. ويقدم Kilminster نظرة عامة حول الموضوع، أما Marshall فإنه يعرض مسحا مهما عن علم الاجتماع الإمبريقي ويقدّم Alexander استعراضا جيدا للموضوع.

Albrow M. (1974) “Dialectical and categorical paradigms of a science of society“ Sociological Review, vol. 22, no. 2, pp. 183-201.

Alexander, J. (1987) Sociological Theory Since 1945, Huchinson, London.

Benton, E. (1978) “How many Sociologies?”?, Sociological Review, vol. 26, no. 2, pp. 217 - 36.

Corrigan, p. (1975) ‘Dichotomy vs. contradiction: On “society as construct and construction“, Remarks on the doctrine of the two sociologies‘, Sociological Review, vol. 23, no. 2, pp. 211 - 43.

Dawe, A. (1970) “The two sociologies“, British Journal of Sociology, vol. 21, pp. 207 - 18.

Friedrichs, R. W. (1972) A Sociology of Sociology, The Free Press, New York.

Kilminster, R. (1991), Structuration theory as a world - view“, in C. G. A. Bryant and D. Jary (eds), Giddens“ Theory of Structuration: A critical appreciation, Routledge, London, pp. 74 - 115.

Marshal, G. (1990) In Praise of Sociology, Unwin Hyman, London.

سوف يتضح فيما بعد أن Anthony Giddens لديه أهدافه الخاصة التي يسعى لخدمتها، لكن تبقى نظرته في تطور النظرية الاجتماعية ذات أهمية خاصة. انظر تحديدا:

Giddens, A. (1977) “Four myths in the history of social thought“, in Studies in Social and Political Theory, Hutchinson, London. pp. 208 - 34.

Giddens, A. (1982) “Classical social theory and the origins of modern sociology“, in Profiles and Critiques in Modern Social Theory, Polity Press, Oxford, pp. 40 - 67.

Giddens, A. (1987) Social Theory and Modern Sociology, Polity Press, Oxford.

الأبعاد العاطفية والمعيارية للنظرية

جاءت أهم الأعمال في هذا المجال نتيجة للغليان السياسي في الستينيات، والمجال الوحيد الذي استمر ينتج هذا الشكل من الدراسات خارج التيارات المحددة، يتجلى على وجه الخصوص في النظرية النسوية. وكتاب Alvin Gouldner يمثل تلك الفترة المبكرة خير تمثيل.

Craib, I. (1987) “The psychodynamics of theory“, Free Associations, no. 10 pp. 32 - 58.

Dawe, A. (1973) “The role of experience in the construction of social theory : An essay in reflexive sociology“, Sociological Review, vol 21, no. 1, pp. 25 - 55.

Gouldner, A. W. (1971) The Coming Crisis of Western Sociology, Heinemann, London.

Oakley, A. (1974) The Sociology of Housework, Martin Robertson, London (ch. 1).

Wallace, R. (1989) Feminisn and Sociological Theory, Sage, London.

العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية: الاتجاه الواقعي

إن معظم القراءات في هذا الجزء صعبة للغاية. ويقدّم كتاب Social Theory as Science لـ Keat و Urry يقدم أسهل عرض للجدل الدائر في هذا الصدد . ويعتبر الفصلان الثاني والثالث من كتاب Bhaskar المسمى The Possibility of Natrualism من أهم ما كتب، وهما أسهل من غيرهما من أعماله. أما كتابه Reclaiming Reality فإنه يقدم عرضا شاملا جيدا. وتمثل المناقشات التي يضمها كتاب Lakatos و Musgrave مجموعة من المواقف البديلة.

Benton, E. (1977) Philosophical Foundations of the Three Sociologies, Routledge & Kegan Paul, London.

Benton, E. (1981) "Realsim and social science", Radical Philosophy, no. 27, pp. 13 - 21.

Bhaskar, R. (1978) A Realist Theory of Science, Harvester Press, Sussex, 2nd edn.

Bhaskar, R. (1979) The Possibility of Naturalism, Harvester Press, Sussex.

Bhaskar, R. (1980) "Scientific explanation and human emancipation", Radical Philosophy, no 26, pp. 16 - 28.

Bhaskar, R. (1989) Reclaiming Reality : A critical introduction to contemporary philosophy, Verso, London.

Harre, R. and Madden, E. H. (1975) Causal Powers, Basil Blackwell, Oxford.

Kea, R. and Urry, J. (1975) Social Theory as Science, Routledge & Kegan Paul, London.

Kuhn. T. (1970) The Structure of Scientific Revolutions (2nd edn), University of Chicago Press, Chicago.

Lakatos, I. and Musgrave, A. (eds) (1970) Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge University Press, Cambridge,.

Outhwaite, W. (1987) New Philosophies of Social Science, Macmillan, Basingstoke.

حواشي الفصل الثاني

(*) من الملاحظ أن المؤلف يستخدم ضمير الغائب هي أو هن بدلا من هو أو هم. فيقول على سبيل المثال: تقوم عالمات الاجتماع بدلا من يقوم علماء الاجتماع. وغايته في ذلك نبذ الطريقة التقليدية في استخدام اللغة المشبعة تحيزا ذكوريا، توطئة لخلق وعي جديد يكون أساسا لمساواة حقيقية بين الرجل والمرأة على جميع الأصعدة وأبرزها صعيد اللغة. ونحن وإن كنا نتفق مع المؤلف في سعيه لمحاربة تحيز اللغة الذكوري، إلا أننا سنلتزم بما درج عليه قراء العربية منعا للبس. (المترجم).

(*2) يثير تصنيف المؤلف الذي يذكره، وضمن السياق الذي يطرحه، خلطا ولبسا، إذ إنه درجت العادة على وضع نظريات البنية Structural في مقابل نظريات الفعل Action، أو في وضع النظريات الكلية Macro في مقابل النظريات الجزئية Micro. وهو يؤكد ما يذهب إليه المؤلف ذاته من أن النظرية يشوبها الغموض واللبس (المترجم).

(*3) كريبية نسبة إلى المؤلف ذاته حيث أن اسم عائلته هو كريب. ويستخدم هذا الأسلوب استهزاء (المترجم).

(*4) وتسمى كذلك نظرية التبادل exchange theory، (المترجم).

الباب الثاني
نظريات الفعل الإجتماعي

تمهيـــد

سيهتم الباب الثاني بنظريات الفعل الاجتماعي ـ أو بنظريات الأفراد أو الفاعلين. ويتناول في الواقع معظم ما يمكن أن يدعى بالاتجاه الرئيسي للنظرية الاجتماعية، وذلك برسم الخطوط العامة دون الاستغراق في التفاصيل. ويتناول الفصل الثالث النظرية الوظيفية البنائية كما ظهرت على يد تالكوت بارسونز، ويعرض بعض الانتقادات المبكرة لأعماله والتطورات الأخيرة لأفكاره. وقد هيمنت أعمال بارسونز على النظرية الاجتماعية لعدة عقود، وهو من دون شك أكثر المنظرين نضجا وشمولا ضمن هذا التيار. ونظريته بمجملها، نموذج للمحاولات الطموحة لإقامة نظرية اجتماعية شمولية، ومن أطرف خصائص هذه النظرية أن نقاط النقد التي وجهت له يمكن أن تدمج في نظريته ذاتها، وكل ما يحتاجه هذا العمل هو تغيير نقاط التركيز، وتغيير منحى النقد. وسوف أبيّن أن نظرية بارسونز تتجزأ حينما تحاول عُبور الحدود الفاصلة بين الفعل الإنساني والنظم الاجتماعية. وستتناول الفصول التالية، وهي فصول تعالج نظريات الاختيار العقلاني، والتفاعلية الرمزية، والظاهراتية، ومنهجية النظام الاجتماعي ـ ستتناول بعض الاتجاهات التي تُنكر أن المجتمع يوجد مستقلا عن أفراده الذين يكونونه، أو تتخذ على الأقل موقفا متذبذبا من هذه الفكرة. ومع ذلك، فجميع تلك النظريات تفترض بأشكال مختلفة،

وجود مثل هذا المجتمع. ويبدو أن من الممكن دائما تلافي صعوبات إحدى النظريات بالانتقال إلى نظرية أخرى.

وينظر الفصل الأخير من هذا الباب في نظرية التشكيل عند جدنز، التي هي بحق أبرز تطور في علم الاجتماع في العشرين سنة الأخيرة - أو حتى في العشر سنوات الأخيرة، إذ لم يكن واضحا لدي حينما شرعت في كتابة الطبعة الأولى لهذا الكتاب، أن جدنز كان يقدم شيئا مختلفا عما كان موجودا بالأساس عند فيبر أو عند علماء اجتماع الصراع. وما يميز نظرية التشكيل هو هذا المزج من ناحية بين رفض التفسيرات الوظيفية أو البنائية، ومن ناحية أخرى محاولة تطوير نظرية تستطيع في ذات الوقت التعامل مع المجتمعات أو الأنساق الاجتماعية. وسأزعم أن جدنز لم يفلح في هذا، تاركا إيانا مع نظرية عامة، تفترض ضمنا علم اجتماعه التاريخي فكرة وجود المجتمع التي يحاول هو أن يرفضها.

إن نطاق النظريات المعروضة هنا وتطورها وتحديدا تطور النظرية الوظيفية الجديدة ونظرية التشكيل، يشير إلى موضوع رئيسي من موضوعات هذا الكتاب وهي: الصعوبة الظاهرة في تطوير نظرية عن المجتمع والتمسك بها كاملة بالمعنى القديم الذي نجده في أعمال كل من دوركايم وماركس. ومن المفارقة، أن هناك تسليما ضمنيا بوجود المجتمع وراء الكثير من المواقف الرافضة لهذه الفكرة.

3 بارسونز: النظرية نظاما للملفات الوظيفية البنائية

تمهيد

هيمن تالكوت بارسونز على النظرية الاجتماعية المكتوبة باللغة الإنجليزية، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى أواسط الستينيات. ولقد أنتج إطارا نظريا ضخما يدّعي من حيث المبدأ قدرته على الإحاطة بكل جوانب الحياة الاجتماعية. وقد وضعت أسس هذه النظرية خلال الأزمة الاقتصادية في الثلاثينيات. ويرى ألفن جولدنر في كتابه «الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي» (1970)، أن نظرية بارسونز قد تطورت في حقيقة الأمر ردا على تحديات الماركسية: فإن كانت الماركسية نظرية عامة عن المجتمع تدين الرأسمالية، فقد غدت الوظيفية البنائية نظرية عامة عن المجتمع لا تبرر الرأسمالية (كما يُعتقد في العادة)، بقدر ما تقدم تفسيرا وفهما لمصاعب الرأسمالية دون أن تدينها. ولقد تحقق ذلك، كما سنرى، من خلال النظر إلى هذه المصاعب على اعتبار أنها جزء من عملية تطور تفضي إلى مزيد من الاستقرار والتكامل. ولعله من حسن الطالع لبارسونز أن الرأسمالية قد استجابت

بطريقة مناسبة بعد الحرب العالمية الثانية، وأن الفترة التي سيطر فيها على علم الاجتماع رافقتها فترة من التوسع الاقتصادي والاستقرار النسبي. لكن نظرية بارسونز والنظام الرأسمالي معا أخذا يواجهان صعوبات حقيقية في أواخر عقد الستينيات، وفي غضون عشر سنوات أصبحت نظرية بارسونز من النظريات القديمة التي يهتم بها التاريخ فقط. على أنه منذ وفاة بارسونز في 1979 ظهر هناك اهتمام جدي في إحياء نظريته على يد علماء الاجتماع الأمريكان الشبان، حيث توجد الآن مدرسة مزدهرة تسمى «الوظيفية الجديدة».

إن نظرية بارسونز مشهورة بصعوبتها على الفهم وذلك بسبب تعقيدها أكثر منه بسبب عمقها كما أرى. فقراءة أعماله تذكرني في بعض الأحيان بموظف مسؤول عن حفظ ملفات العمل في شركة، وهذا الموظف أذكى من أن يُعيَّن في هذا العمل المتواضع، ولكي يبين أنه ذكي ويتجاوز إحباطه من العمل فإنه يطوّر نظاما معقدا فيه لكل ملف في الشركة مكان خاص به. وتكمن المشكلة في أن هذا الموظف هو الشخص الوحيد الذي يستطيع تسيير نظام الملفات هذا، ومن دونه لا يمكن معرفة مكان أي شيء.

شرع بارسونز في أعماله المبكرة في التأليف بين تيارات مختلفة من الفكر الاجتماعي، للقرن التاسع عشر والقرن العشرين في مركب واحد شامل. ولا زال الجدل يدور حول دقة تأويلاته لهذه التيارات، وكثيرا ما يبين نقاده أنه لا يكاد يذكر ماركس في كتاباته. أما ما يهمنا هنا فهو أن أهم ناحية من نواحي المركب الذي توصل إليه، هو جمعه بين النظريات «الكلية» و «الفردية»، المتعلقة بالفعل الاجتماعي التي ارتبطت بكل من دوركايم وفيبر على التوالي من بين الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع. فعلم الاجتماع عند فيبر يجب أن يهتم بدراسة أفعال الأفراد الموجهة لبعضهم البعض (أي دراسة الفعل الاجتماعي). ويمكن النظر إلى هذه الأفعال على أنها مجموعات من الوسائل لتحقيق غايات محددة ـ سواء أكانت تلك الغايات ذات فوائد عملية أم أنها تسعى إلى تحقيق بعض القيم العليا، أو إلى مزيج منهما معا. وهذه الأفعال يجب أن تفهم في إطار المعاني التي يخلعها الأفراد عليها. وكان دوركايم أيضا مهتما بالمعاني ولكنه اعتبر أن أهم المعاني ذات وجود يتجاوز وجود الأفراد. فهي تشكل «الضمير الجماعي» الذي تجري تنشئة

الأفراد تحت ظله. وهكذا نجد أن كلا العالمين مهتم بالمعاني بيد أن أحدهما ينطلق من الفرد، أما الآخر فينطلق من الكل الاجتماعي. وكلتا النظريتين تتعلقان بدراسة الأفكار والأفعال - أي بدراسة الأشخاص.

هنا نستطيع أن نكتشف الموضوعات الأساسية عند بارسونز. فهو أولا، يرى الحياة الاجتماعية من خلال أفكار البشر، خاصة من خلال معاييرهم وقيمهم. فالمعايير هي تلك القواعد المقبولة اجتماعيا التي يستخدمها البشر في تقرير أفعالهم؛ أما القيم فأفضل وصف لها هو أنها ما يعتقده البشر عما يجب أن تكون عليه الحياة، وهي أيضا - لها تأثير في تحديد أفعال البشر. وأهم العمليات الاجتماعية عند بارسونز هي عملية توصيل المعاني، أي توصيل الرموز والمعلومات. ثانيا، يهتم بارسونز بانتظام أفعال الأفراد وفقا لأنساق من الأفعال، أي بتطبيق الاتجاهات النظرية الكلية والفردية في آن واحد.

إن فكرة النسق أو النظام تزوّدنا بالاستعارة الأساسية في نظرية بارسونز: وهي المماثلة التي يقيمها بين النسق الاجتماعي والكائن العضوي، وهو لا يكتفي باستخدام هذه المماثلة على أنها تشبيه مبسط: إذ لا يتوقف عند القول إن الحياة الاجتماعية تشبه الكائن الحي، بل يقول إن الحياة الاجتماعية هي كائن حي من نوع خاص. وستظهر الصعوبة في هذا فيما بعد، ولكن من الإنصاف، القول إن ثمة خطورة دائمة في المبالغة باستخدام المماثلة؛ فما أشد الفرق بين القول «حبيبتي مثل وردة حمراء قانية»، والقول «حبيبتي وردة حمراء قانية». والفكرة القائلة إن الحياة الاجتماعية هي نظام اجتماعي - أي نظام من أجزاء مختلفة - تفسر الجزء «البنائي» من تعبير «الوظيفي البنائي» الملصق دائما على أعمال بارسونز. أما المماثلة مع الكائن العضوي فهو يفسر الجانب «الوظيفي» منه. فإذا ما أخذنا الجسم الإنساني بصفته نظاما، فإنه يمكن النظر إليه على اعتبار أن لهذا الجسم حاجات محددة - كالطعام مثلا - ويتكون من عدد من الأجزاء المترابطة (الجهاز الهضمي، المعدة، والأمعاء إلخ)، التي تعمل من أجل تلبية تلك الحاجات. ويرى بارسونز النظام الاجتماعي للفعل على اعتبار أن له حاجات لابد أن تلبى إذا ما أريد له البقاء والاستمرار، وأنه يتكون من عدد من الأجزاء التي تعمل لتلبية تلك الحاجات. وهو يرى أن كل الأنساق الحية تسعى لأن تكون في حالة التوازن،

حالة من الاستقرار والعلاقات المتوازنة بين أجزائها المختلفة، وأن هذه الأنساق تحتفظ بكياناتها متميزة عن الأنساق الأخرى (الاتجاه نحو الاحتفاظ بالحدود).

إن تركيز بارسونز الدائم هو على حالة الاستقرار والنظام. وهو يرى النظرية الاجتماعية على أنها محاولة للإجابة على هذا السؤال: كيف يكون الظنام الاجتماعي ممكنا؟ وهذه قضية غالبا ما ارتبطت باسم الفيلسوف توماس هوبز(*) الذي طرحها في أوضح أشكالها. يسلم هوبز بأن البشر في «فطرتهم» أنانيون تماما، وأن ذلك يفضي إلى حرب الجميع ضد الجميع، الأمر الذي يقتضي وجود التنظيم الاجتماعي لتشذيب تلك النزعة الطبيعية وضبطها.

النظرية الكبرى

فكرة بارسونز عن النظرية

يصف بارسونز نفسه بأنه «مريض بداء التنظير»، وأسلوبه يوحي فعلا بأن حالته ميؤوس منها. فهو لديه رأي معين في المقصود بالنظرية، وهذا ما يفسر بعض الصعوبات عنده. إن الواقع الذي أمامنا مضطرب ومثير للبس، ولابد لنا من أجل أن نفهمه من استخدام أفكار عامة لتنظيمه. وإذا ما افترضنا أن الواقع الحقيقي نظام، كانت الخطوة الأولى هي في ترتيب أفكارنا الرئيسية في بناء متناسق ومنتظم من المفهومات المجردة، ولن نكون قادرين على طرح بعض الأفكار عن هذا الواقع إلا بعد أن نفعل ذلك. فالمفهوم المجرد هو تعميم يركّز على جانب مهم من الواقع. وتحفل الحياة اليومية بمثل هذه المفاهيم. فمفهوم «الأحمر» على سبيل المثال، ما هو إلا تجريد لكل الأشياء الحمراء التي نراها من حولنا. لكن الترتيب المنطقي للمفاهيم المجردة ليس كالحديث عن الواقع، وإذا ما وضعنا هذا في الاعتبار، فإن أعمال بارسونز ستصبح أسهل قليلا على القراءة. والاختبار الأول للنظرية في نظر بارسونز هو تماسكها المنطقي. وإذا كان الأمر كذلك، وهو ما أراده أن يكون - أي أن تكون نظرية العلم الاجتماعي متماسكة منطقيا - فمن المفترض فيها أن تجمع كل ما قد عرفناه عن الواقع الاجتماعي. وما فعله بارسونز في الكثير من أعماله هو أن يترجم النظريات الأخرى ونتائج

الأبحاث المختلفة ويصوغها بطريقته ليبين أنها مناسبة لنظريته. وهذا الافتراض سنواجهه ثانية فيما بعد: وهو أن الحياة الاجتماعية منتظمة بطريقة منطقية عقلانية رغم الظواهر التي قد تدل على عكس ذلك، ولذلك فإن أي نظرية منطقية عقلانية من الأرجح أن تكون نظرية صحيحة. وهذا يمكن تأكيده في نهاية الأمر بوضع فرضيات قابلة للاختبار مستقاة من النظرية، غير أن هذه المرحلة لا زالت بعيدة المنال.

وحدة الفعل الصغرى ونسق الفعل: بلورة المؤسسات الاجتماعية

يقول بارسونز في كتابه بنية الفعل الاجتماعي The Structure of Social Action الذي أصدره عام 1937، إن كل النظريات التي فحصها يمكن أن تُرى على أنها تتجه نحو ما يسميه «بالنظرية الطوعية للفعل»، حيث ينظر إلى البشر على اعتبار أنهم يقومون بالاختيار - أو المفاضلة - بين أهداف مختلفة ووسائل تحقيق تلك الأهداف. ويمكن أن يكون مثل هذا المفهوم منطلقا لكل العلوم الإنسانية، وقد اقترح أنه من الممكن أن يُصطفى من تلك النظريات نموج أساسي للفعل الإنساني، تحدد كل مكوناته بصيغة مجردة. وهذا النموذج يتكون من: أولا، الإنسان الفاعل، وثانيا، نطاق الأهداف أو الغايات التي لابد أن يختار من بينها الفاعل، ومختلف الوسائل الممكنة لبلوغ تلك الغايات، وهنا أيضا على الفاعل أن يختار من بينها. على أن الاختيار لا يجري في فراغ بل وسط بيئة مكونة من عدد من العوامل المادية والاجتماعية التي تحدد الاختيارات المتاحة: مثلا، قصور نظري يمنعني من أن أكون طيارا، وفي الوضع الاقتصادي الراهن ليس بإمكاني أن أكون مهندسا، لأنه لا توجد فرص عمل متاحة لذلك التخصص.

والأهم أن البيئة تحتوي على المعايير والقيم التي تحظى بالقبول العام، وعلى الأفكار الأخرى التي تؤثر في اختيارنا للأهداف والوسائل. فلو كنت كاثوليكيا وطبيبا مختصا بأمراض النساء مثلا، فإنني لن أتخصص في الإجهاض، حتى ولو كان هذا الاختيار متاحا لي[*2]. وبالمثل فإنني لا أستطيع أن أخرق المعايير التي تحكم علاقتي بزملاء المهنة (مثل الدوام في الجامعة) دون أن أعاني من عقوبة النقد. وأكثر المعايير عمومية ورسمية تُبسط في

النظام القانوني للمجتمع، ومثال على ذلك هو أنني أملك دائما اختيار قتل طلبتي الذين يتأخرون في تقديم أبحاثهم، لكن الأرجح أنني لن ألجأ إلى هذا الاختيار، ليس لأنني أعتقد أن القتل حرام وحسب، بل لأن مثل هذا العمل يحمل في طياته عقوبة شديدة.

تتكون وحدة الفعل الصغرى إذن من الفاعل، والوسائل والغايات والبيئة التي تضمّ أشياء اجتماعية ومادية فضلا عن المعايير والقيم. وهذا وصف تجريدي لكل فعل وهو نقطة البدء في نموذج بارسونز الهائل، ومنه يمكن تفكيك هذا النموذج بتشابكاته المختلفة. ومهمة عالم الاجتماع هي أن يفهم السبل التي بمقتضاها يجري الاختيار ضمن المحددات التي ناقشناها للتو. لكن اهتمام بارسونز ليس منصبا على فعل الفرد وحسب، بل على أنساق الفعل أيضا. وقد تطورت فكرته عن النسق أوالنظام مع تطور نظريته. فمن بين الأشياء الاجتماعية في بيئة الفاعل هناك الفاعلون الآخرون، ويتكون نسق الفعل عند بارسونز من العلاقات القائمة بين الفاعلين. ومن الملاحظ أن تركيز بارسونز تغير هنا من النزعة الطوعية، بمعنى النظر إلى اختيار الفرد الفاعل، إلى النظر في السبل التي يُقيّد بها النسق الاجتماعي أو حتى اختيارات الفرد بل يحد منها. وقد كانت هذه النقطة مثارا لعدد من الانتقادات التي سنعود إليها فيما بعد. أما الآن فحسبنا أن ننظر في الطريقة التي طور بها بارسونز فكرة وحدة الفعل الصغرى إلى مفهوم النسق الاجتماعي. إن هذا النسق يرتكز على معايير وقيم، تشكّل مع الفاعلين الآخرين جزءا من بيئة الفاعلين. ويفترض بارسونز أن هدف كل فاعل هو الحصول على أقصى درجة من الإشباع، وإذا ما دخل الفاعل من تفاعل مع آخرين وحصل في ذلك التفاعل على الإشباع فذلك مدعاة لتكرار التفاعل. وسيصل الأمر بالفاعلين بعد حين إلى أن يتوقعوا استجابات معينة من بعضهم؛ وبذا ستتشكل بينهم قواعد ومعايير اجتماعية مع قيم متفق عليها، وتكون هذه القيم ضمانا لاستمرار تلك الاستجابات. وقد تمثل على ذلك بمثل بسيط هو علاقة الحب التي تنتهي بالزواج. فما دام الطرفان يحسّان بالرضى من بعضهما، فإن كلا منهما يتوقع من الآخر الاستمرار في التصرف بطريقة ترضي الآخر. وتتطور مع الزواج القواعد غير الرسمية وحتى الرسمية التي تحكم العلاقة بين الزوجين، فكلاهما سيتوقع من الآخر

التغاضي عن الخيانات العابرة أو مشاركته في شؤون المنزل، وسينتهي الأمر بكل منهما إلى الاقتناع بأن هذه التوقعات حقوق. وقد يؤمنان بأن ما يربطهما هو «علاقة مقدسة» رغم نظرة الاستخفاف التي كانا ينظران بها إلى الزواج قبلئذ.

نعود إلى مصطلحات بارسونز. يتطور نسق من أدوار المكانة status roles، أي شبكة من المراكز التي ترتبط بها توقعات سلوكية محددة بما فيها أنواع الثواب والعقاب للوفاء أو عدم الوفاء بتلك التوقعات. هذه العملية تُدعى بلورة المؤسسات الاجتماعية institutionalisation، وتعني تعززا في علاقات اجتماعية محددة عبر زمان معين، بحيث أن السلوك المرتبط بكل دور يبقى ثابتا بغض النظر عمن يحتل تلك المكانة. ويمكن اعتبار المجتمع ككل، هو ومؤسسات مختلفة فيه، شبكة من الأدوار، تحكم كلا منهما معاييرُ وقيم ثابتة.

إن النسق الاجتماعي ليس النسق الوحيد المتضمن بشكل جنيني في وحدة الفعل الصغرى. فبلورة المؤسسات وتطور النسق الاجتماعي التي وصَفْتُها للتو تستلزم ثلاثة أنساق أخرى. تستلزم فاعلا يرمي إلى الحصول على الحد الأقصى من الإشباع (نسق الشخصية)، وتستلزم بقدر ما يتعلق الأمر بالمجتمع نسقا من القيم له انتشار واسع، بحيث أن هذه القيم تَمنح التماسك للمعايير المختلفة المرتبطة بمختلف أدوار المكانة (النسق الثقافي). أخيرا، تستلزم وجود بيئة مادية على المجتمع أن يتكيف معها (النسق العضوي). وهذا هو المكان الذي يتطلب فيه نظام الملفات أربعة وستين خزانة جديدة على الأقل، لحفظ الملفات الجديدة لكنني لن أشغل نفسي بها كلها.

الأنساق الأساسية والفرعية: المستلزمات الوظيفية

إن نظرية بارسونز، كما يقول جي روشر Guy Rocher (1974)، «تشبه الصناديق الصينية، حينما تفتح صندوقا منها تجد أنه يحوي صندوقا آخر بداخله، وهذا الصندوق بداخله صندوق أصغر وهكذا». وهذه ملاحظة في محلها. ولقد قلت أعلاه إن مفهومات بارسونز - كالوحدة، والفعل،

وأدوار المكانة، والنسق الاجتماعي، إلخ ـ كلها تجريدات، وهناك مستويات مختلفة من التجريد. ولو رجعنا إلى مثال اللون الأحمر الذي ذكرناه سابقا، لوجدنا أن ثمة درجة عليا للتجريد (اللون) يكون الأحمر أحد أشكالها، وهناك درجة أدنى للتجريدات (الأحمر الغامق، الأحمر الفاتح، الوردي، إلخ). وهناك درجة دنيا للتجريدات التي تتضمن إضافة خصائص أخرى (أحمر غامق ودائري). ويمكن لهذه العملية أن تستمر إلى أن نصف شيئا معينا (الجسم المطاطي المدور الذي قطره يساوي 6 إنشات الموجود أمامي على الأرض، أي هذه الكرة). وهذا المثال يعرّفنا بصعوبات نظرية بارسونز، حيث إن أكثر تلك النظرية صيغت بطريقة تشبه طريقة وصفنا لهذه الكرة «الحمراء الغامقة، إلخ».

لقد وصلنا بحديثنا عن تطور الأدوار والمكانات والنسق الاجتماعي إلى موضع ما أعلى من المستوى المتوسط للتجريد. ويمكن عند هذا الحد التعرّف على المستويات التالية على الأقل:

1 ـ المستوى الأعلى: ويشمل جميع الأنساق الحية. ويتحدث بارسونز بعض الأحيان كما لو أن الأنساق الحية هي أنساق فرعية لجميع الأنساق (أي لكل ما هو موجود)، ولكن هذا غير ذي أهمية لغرضنا الحالي.

2 ـ المستوى الأعلى الثاني: أنساق الفعل، وتشمل كل ما هو موجود في وحدة الفعل الصغرى.

3 ـ المستوى الأعلى الثالث: الأنساق الفرعية للفعل وتشمل أنساق الشخصية والأنساق الثقافية والعضوية والاجتماعية.

4 ـ المستوى الأعلى الرابع: الأنساق الفرعية للأنساق الفرعية. والأنساق الفرعية للنسق الاجتماعي تحتوي على النسق السياسي، نسق التنشئة الاجتماعية، الاقتصاد والنسق المجتمعي. وسأوضح هذا بعد قليل.

5 ـ المستوى الأعلى الخامس: الأنساق الفرعية للأنساق الفرعية الفرعية. وأوضح الأنساق الفرعية الفاعلة على هذا المستوى تنتمي إلى النسق الاقتصادي وتشمل: النسق الفرعي للالتزامات الاقتصادية، النسق الفرعي للرسملة، النسق الفرعي للإنتاج، والنسق الفرعي للتنظيم.

ويمكن أن تستمر هذه العملية، أي عملية التدرج في بسط الأنساق والأنساق الفرعية المتولدة عنها إلى مالا نهاية، غير أنني سأولي اهتمامي

فقط للمستويين الثالث والرابع. والسؤال المطروح هو: لماذا نجد في كل مرحلة أربعة أنساق فرعية جديدة؟ والإجابة على ذلك توضح كيف يعمل نموذج بارسونز الوظيفي. يقول بارسونز إن أيَّ نسق، وعلى أي مستوى، يجب أن يفي بأربعة متطلبات إذا كان يريد البقاء، وفي كل حالة فإن نسقا فرعيا متخصصا لابد أن يظهر للوفاء بكل متطلب على حدة. وهذه المتطلبات الأربعة أو المستلزمات الوظيفية functional prerequisites هي كما يلي:

1. التكـيُّف: إن كل نسق لابد أن يتكيف مع بيئته.

2. تحقيق الهدف: لابد لكل نسق من أدوات يحرك بها مصادره كيما يحقق أهدافه وبالتالي يصل إلى درجة الإشباع.

3. التكامــل: وكل نسق يجب أن يحافظ على التواؤم والانسجام بين مكوِناته، ووضع طرق لدرء الانحراف والتعامل معه، أي لابد له من المحافظة على وحدته وتماسكه.

4. المحافظة على النمط: ويجب على كل نسق أن يحافظ بقدر الإمكان على حالة التوازن فيه. والأمثلة التي سنضربها توضح الفرق بين هذا المستلزم الوظيفي في رقم 3.

والجدول قم 1. 3 يوضح الأنساق الفرعية وما تلبيه من مستلزمات وظيفية لنسق الفعل العام وللنسق الاجتماعي.

جدول رقم 1 – 3

الأنساق الفرعية التي تلبي المستلزمات الوظيفية

الأنساق الرئيسية	التكيف	تحقيق الهدف	التكامل	حفظ النمط
النسق العام للفعل (تم توضيحه في وحدة الفعل الصغرى) .	الكائن العضوي وهو الذي يقيم الصلة بين العالم الطبيعي والمعاني (معايير ، قيم ، إلخ) التي تشكل عالم الفعل .	نسق الشخصية المتشكل عبر عملية التنشئة الاجتماعية حيث يتم تشرب القيم العامة للثقافة والمعايير المجتمعية ، وبالتالي يصبح نسق الشخصية أداة يحقق النسق العام أهدافه بواسطتها .	النسق الاجتماعي لأدوار المكانة المحكوم بواسطة المعايير التي تحدد الأفعال المباحة والمحرمة .	النسق الثقافي بتشكل من الأفكار الأكثر رواجا ، والمثل والقيم التابعة للنسق العام ، التي تتجسد أكثر في معايير النسق الاجتماعي المتشربة في نسق الشخصية .
النسق الاجتماعي	الاقتصاد وهو الرابط بين التنظيم الاجتماعي والعالم الطبيعي أو الطبيعة .	النسق السياسي المتضمن جميع أشكال عمليات اتخاذ القرار وتعبئة الموارد .	الروابط المجتمعية وتتمثل في مؤسسات الضبط الاجتماعي – التي تتباين في أشكالها من الأجهزة القانونية الرسمية إلى الآداب العامة .	عملية التنشئة الاجتماعية هي العملية التي بواسطتها يتعلم الأفراد القيم الثقافية والمعايير المجتمعية للنسق .

والخلاصة: أن وحدة الفعل الصغرى تحتوي بشكل جنيني على أربعة أنساق فرعية، يمكن النظر إليها على اعتبار أنها تتطور خلال تبلور المؤسسة وكل نسق فرعي له أنساقه الفرعية الخاصة به. وفي كل مستوى، تتطور الأنساق الفرعية لتلبي أربعة احتياجات أو مستلزمات وظيفية لابد من الوفاء بها إذا ما أراد النسق البقاء. إن الأهم في هذا هو استيعاب الفكرة العامة دون الدخول في التفاصيل.

طرق تحليل الفعل: متغيرات النمط

قبل بيان طريقة عمل المستلزمات الوظيفية، أود أن أشرح باقتضاب مجموعة أخرى من المتغيرات التي يدعوها بارسونز بمتغيرات النمط pattern variables. وهذه توضح بجلاء قوة التصنيف في فكره، ووفقا للتقدير غير الحاسم الذي قمت به، فإننا عند هذه النقطة في فكر بارسونز نكون بحاجة إلى 512 خزانة لملفات جديدة، ولما نصل بعد إلى المستوى الأدنى من التجريد، ولم نجمع بعد لهذا البناء النظري المجرد أي معلومات من الواقع الاجتماعي المعيش!! والأهم أن هذه المتغيرات يلتقي فيها خطان فكريان مختلفان موجودان في جميع أعمال بارسونز: النظرية الطوعية للفعل، وتهتم باختيارات الأفراد، ونظرية الأنساق. إن كُلا من أفعال الأفراد وتنظيم النسق يمكن اعتباره نتيجة لعمليات اختيار بين بدائل. ولا بأس بالتذكير بأننا عند مناقشة وحدة الفعل الصغرى، قد ذكرنا أن الفعل عند بارسونز ينطوي على الاختيار. هناك أربعة أزواج رئيسية من البدائل:

1 ـ العمومية والخصوصية universalism-particularism: فقد أتعامل مع موضوع ما باعتباره موضوعا خاصا أو فريدا، أو أتعامل معه بوصفه صنفا عاما والفرق بينهما هو كالفرق بين معاملتي لأطفالي ومعاملتي لطلابي.

2 ـ الوجدانية والحياد الوجداني affective-affectively neutral: يمكن أن أطلق العنان لأحاسيسي لتعبر عن نفسها في العلاقة وتكون منطلقا لها (علاقتي مع أطفالي)، أو يمكن أن أحافظ على سَمْتي وأبعد العاطفة عن تلك العلاقة (كما في علاقتي مع طلابي).

3 ـ النوعية والإنجاز quality-performance: يمكن أن أُقيّم شيئا لذاته (كتقييمي لأطفالي) أو أن أقيّمه حسب ما يمكن عمله به، أي حسب إمكاناته

الأدائية (شأن الطريقة التي أقيم بها طلابي وفقا لقدراتهم).

4 ـ الانتشار والتخصيص diffuseness-specificity: قد أبني علاقة مع موضوع تشمل كل جوانبه ودقائقه (كعلاقتي بأطفالي حيث أعرف عنهم كل شيء)، أو قد تكون علاقتي بحدود معينة (كعلاقتي بطلابي حيث لا أتدخل في شؤونهم الخاصة، وإنما علاقتي في غالب الأحيان تقتصر على الجوانب العلمية).

لن أذهب إلى أبعد من هذا الحد في عرضي لنظام الملفات البارسونزي: أما متغيرات النمط فلن تظهر ثانية إلى أن نناقش الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى الاتجاه الوظيفي البنائي. وقد أدخلتها لأنها توضح جوانب مهمة من نظرية بارسونز. أما الآن فإنني أود العودة ثانية إلى الأنساق وعلاقتها ببعض.

التراتب السبرنطيقي[3*]

لقد قلت في مدخل الباب الثاني إن نظرية بارسونز في الفعل هي أيضا نظرية في المعاني ـ في المعايير والقيم والرموز والاتصال. والأنساق المختلفة عند بارسونز ترتبط ببعض من خلال تبادل المعلومات الرمزية. والرمز عنده ليس شيئا ذا قيمة بذاته بل بما يمكن أن نصنع به. وأوضح مثل على ذلك هو النقود: فالعملة المعدنية لا قيمة لها تقريبا بصفتها شيئا معدنيا، غير أنها تكتسب قيمتها فقط لأننا نستطيع استخدامها لشراء الأشياء. وكل نسق فرعي للنسق الاجتماعي له رموزه المكافئة له والخاصة به: فالاقتصاد يتعامل بالنقود والنسق السياسي بالقوة، وهذه تتخذ في الروابط المجتمعة شكل التأثير، بينما تتخذ في نسق التنشئة الاجتماعية شكل الالتزام. ويبقى كل نسق عبر عملية تبادل الرمزية في حالة من التوازن مع الأنساق الأخرى، وفي ذات الوقت يحتفظ ذلك النسق بهويته الخاصة، أي بحدوده.

غير أن الحديث عن عملية التبادل بين الأنساق لم ينته بعد وهنا نعود ثانية إلى المماثلة بين أنساق الفعل والأنساق الحية ـ أو بالأحرى بين أنساق الفعل وبين جميع الأنساق، ذلك أن بارسونز يعتمد في تحليله على السبرنطيقا، وهي علم الأنساق. وهذا يعني أن كل نسق يُسيِّره ذلك النسق الفرعي الذي هو أقوى في المعلومات وأضعف في الطاقة. وبناء على ذلك،

فإننا نستطيع بناء نظام متراتب من الأنساق الفرعية الأدنى منها هو الأقوى طاقة، ولكنه الأضعف من حيث المعلومات. ويضرب لنا بارسونز مثالا يوضح فيه الأمر، ففي الغسالة الكهربائية يحوي الجهاز الآلي المتحكم بالتوقيت الكثير من المعلومات المبرمجة، لكنه يستخدم القليل من الطاقة (الكهرباء) مقارنة بالأجزاء المتحركة التي يوجهها. وعليه، فإن الأنساق الفرعية الدنيا تدفع بالطاقة عبر النسق العام، وتقوم الأنساق الفرعية الأعلى الموجهة بتمرير المعلومات إلى أسفل ثانية. وعلى ذلك؛ فإننا نستطيع تنظيم الأنساق الفرعية المختلفة التي وضحناها في جدول رقم 1 ـ 3 بشكل مختلف كما في جدول رقم 2 ـ 3.

جدول رقم 2 – 3

التراتب السبرنطيقي

النسق العام للفعل		**النسق الاجتماعي**
النسق الثقافي	كثير المعلومات	نسق التنشئة الاجتماعية
النسق الاجتماعي	كثير المعلومات	نسق الروابط المجتمعية
نسق الشخصية	كثير الطاقة	النسق السياسي
النسق العضوي	كثير الطاقة	النسق الاقتصادي

إن ترتيب الأنساق هذا إضافة إلى الفرضية القائلة بأن الأنساق تَنزع إلى أن تكون في حالة توازن، يُمكننا أخيرا من الاقتراب من الواقع وتنظيمه بدرجة من الفعالية. فقد أصبح بإمكاننا الآن أن نقوم بتشغيل نظام الملفات المذكور، وبإمكاننا أيضا التحدث عن آلية سببية: أولا في فكرة دورة التوازن الحيوي homeostatic loop، التي يؤثر فيها ما يجري من تغير في أحد الأنساق الفرعية في باقي الأنساق، وهذه بدورها تكون لها ردة فعل معاكسة على ذلك النسق تتمثل في محاولة إعادة الحال كما كان في الأصل. وثانيا في آلية التغذية الاسترجاعية للمعلومات feed back، حيث تستخدم الأنساق الفرعية الغنية بالمعلومات تلك المعلومات انتقائيا للتحكم في الأنساق الأدنى.

لكنني لم أعرض أنساق بارسونز بكل تعقيداتها الأصلية، فالأنساق الفرعية التي أَلمحت إليها إيجاز تُبْسَط بتفصيلات أكثر بكثير من ذلك في

أعماله، فضلا عن أن ثمة جوانب أخرى للنظرية لم أتعرض لها. وغاية ما أصبو إليه هو أنني قد تعاملت مع ما فيه الكفاية من نواحي النظرية، لإعطاء فكرة عامة عن مشروع بارسونز دون أن أسبب الكثير من الصداع للقارئ.

التفسيرات الوظيفية البنائية:
التغير والحداثة

سوف أستخدم في الأمثلة القادمة مصطلح «تفسير» بشكل فضفاض، وسيظهر فيما بعد أن قدرة نسق بارسونز على التفسير وليس على الوصف هي المسألة الرئيسية موضع النقد. فبارسونز يقدم نظرية تطورية في التغير الاجتماعي، منطلقا هذه المرة من المماثلة مع الكائن الحي في الطريقة التي تنقسم بها الخلية الحية وتتكاثر. ولابدّ أن معظم الناس قد شاهدوا في حياتهم، في وقت من الأوقات، فيلما مصورا عبر المجهر لانقسام الخليةإلى اثنتين فأربع وهكذا. ويرى بارسونز أن تطور المجتمع الإنساني يُمكن أن ينظر إليه بنفس الطريقة. فالمجتمعات البسيطة يمكن اعتبارها خلايا أولى تنقسم في البداية إلى أربعة أنساق فرعية لنسق الفعل العام، وهذه بدورها تنقسم وهلم جرا. وهذه العملية ذات مراحل ثلاث: التمايز، حيث يقوم النسق الفرعي الجديد بتمييز نفسه عن النسق الأصلي بوضع ترتيب جديد له، ثم يمرّ هذا الترتيب الجديد بمرحلة تكيّف، واندماج جديد. وأخيرا، يقوم نسق للقيم له قاعدة أوسع في المستوى السبرنطيقي الأعلى ـ نسق للقيم يحتضن النسق الفرعي الجديد.

ويضرب بارسونز نفسه مثلا على ذلك وهو تحول المجتمعات ذات القاعدة الزراعية الفلاحية إلى مجتمعات صناعية. فهذه العملية تقتضي انفصال النسق الاقتصادي عن نسق التنشئة الاجتماعية. ففي حين كانت العائلة في المجتمعات قبل الصناعية هي أيضا وحدة الإنتاج، وتحتفظ بالأرض وتعمل مجتمعة ـ بدرجة من تقسيم العمل ـ فإن عملية التصنيع فصلت العمل إلى مصانع ومكاتب بينما أصبحت العائلة أسيرة المنزل. ومن أجل أن يكون هذا الفصل ناجحا، يرى بارسونز، أن هذه العملية يجب أن تكون ذات قدرة تكيفية أكبر، لذا كان العمل في الوحدات الصناعية أكثر كفاءة وعقلانية

وإنتاجا، بينما تقوم العائلة بوظيفة التنشئة الاجتماعية بكفاءة أكبر من ذي قبل عند انتزاع وظائفها الاقتصادية منها. أما عملية الاندماج فتفترض التواؤم بين نسقين فرعيين (كنسق القوانين التي تحرم النساء والأطفال من أعمال معينة)، وتحتاج إلى خلق نظام هرمي جديد للتحكم الاقتصادي، لأن الأب لم يعد يقوم بذلك الدور كما كان يفعل في المجتمع قبل الصناعي. ولابد لكلا النسقين الفرعيين أن يتكاملا مع نسق السياسة والروابط المجتمعية، وأخيرا لابد لنسق القيم هو الآخر من أن يتطور ليضم إليه أدوارا ترتبط بمكانات جديدة: كالدور الجديد للأب الذي انتزع بعض نفوذه، أو كأدوار مدراء المصانع، وهكذا.

وثمة مثال آخر أقرب ظهر في مقالة لبارسونز كُتبت عام 1964، حول الشباب الأمريكي وثقافاته الفرعية. يذهب بارسونز إلى أن القرن العشرين هو زمن لتغيرات تاريخية مميزة، وأن هناك من الأسباب ما يجعل الشباب على وجه الخصوص يعانون من الضغوط الناجمة عن مثل هذه التغيرات. وهو ينظر إلى هذه الضغوط على أنها تعبير عن حالة الضياع - أي حالة أصبحت فيها القيم والمعايير مضطربة أو دون معنى. ويبدأ التفسير بما هو ثقافي: فمن مفارقات نسق القيم الأمريكي تركيزه على قيمة النجاح والإنجاز الفرديين. والمفارقة هنا هي أن السعي لتحقيق هذه القيمة يُعجِل التمايز البنائي، بحيث يصبح المجتمع أكثر تعقيدا بوتيرة أسرع، وتصبح الأنماط الدنيا للقيم بالية. وفي الوقت ذاته، فإن زيادة تعقيد المجتمع تعني أن إنجاز الفرد يجب أن يُحَدَّ منه بالتخصص والتعاون.

وهناك طرق عديدة تجعل بها هذه العملية مرحلة الشباب مرحلة إشكالية. فالتدريب والتعليم يستغرقان وقتا أطول. ولذا فإن الشباب يبقون معتمدين على العائلة في الوقت الذي كان يجب فيه أن ينتقلوا إلى مرحلة الرجولة، وذلك رغم وجود أناس من سنهم هم الأقران في الصميم من حياتهم من خارج نطاق العائلة.

إن زيادة التخصص قد عزلت العائلة النووية وبالتالي أصبح الأطفال الصغار أكثر اعتمادا عليها، وهذا يخلق مشكلات فيما بعد حين يبدأ هؤلاء بترك العائلة. ثم إن الروابط التقليدية هي الأخرى ضَعُفت نتيجة لزيادة تعقد العلاقات الاجتماعية، الأمر الذي انعكس على التغيرات في السلوك

الجنسي، حيث أصبح التباين أوضح ما يكون بين هذا السلوك الجديد والقيم التقليدية.

ولثقافات الشباب الفرعية في هذا السياق وظائف هدّامة وتقدّمية على حدّ سواء. فهي من ناحية يمكن أن تكون ثقافات متمردة رافضة للقيم التقليدية وللنسق المركزي للقيم دون أن تطرح في مكانها بديلا. وهي أيضا يمكن أن تكون أداة تطوّر النسق التقليدي للقيم وتحدّثه وأن تؤسس قيما جديدة، وتقدم الدعم الاجتماعي للفرد في الفترة الطويلة التي يشبّ فيها الفرد عن نطاق عائلته، دون أن يكون مستعدّا لإنشاء عائلة خاصة به. وغالبية ثقافات الشباب الفرعية تضم في حقيقة الأمر هذين الجانبين، وكلاهما يتضمن بذور الصراع في ثناياه.

وهكذا يُفسر التغير والصراع على أنهما تكيف تطوّري مستمر لمختلف الأنساق الفرعية مع بعضها. وهذا التحليل يضم التوترات التي يعيشها العالم الحديث: فهو عالم حكم فيه على الإنسان أن يعيش في مجتمعات أكبر وأكبر، وأن يمرَّ بعملية تمايز مستمرة، وأن يتصرَّف تصرُّفا عقلانيا، لا توجّهه إلاّ أشد القيم والمعايير عمومية. ولا تفسّر محاولة إيجاد هوية خاصة للفرد والمجتمع في هذا الإطار ظاهرة ثقافة الشباب وحدها.

تصدعات في النظرية الكبرى

قلت أعلاه إن بارسونز قد طور أكثر الأشكال شمولا وتفصيلا لنظرية الفعل، وإن هناك شعورا بأن النظريات الأخرى ما هي سوى تجزُّآت لنسقه النظري. وما أريد أن أتتبعه الآن. هو الصدوع الكبرى التي ينشأ عندها هذا التجزُّؤ. ففي الفترة الممتدة إلى وفاته كانت هناك ثلاثة خطوط رئيسية لانتقاد نظريته. وقد فرق الكثير من النقاد بين مشكلات النظرية من حيث الصياغة المنطقية، وبين تلك المشكلات من حيث مضمونها. على أنني لا أرى أن تلك التفرقة مفيدة، ذلك أن وجود مشكلة منطقية في تفسيرات نظرية ما هو علامة لوجود خطأ في فهم تلك النظرية لما تحاول أن تفسره. وهناك أيضا عدد من الانتقادات المتكررة مؤداها أن النظرية قاصرة عن توليد فروض عن الواقع الاجتماعي قابلة للاختبار؛ وهو ما قد يكون صحيحا، لكن هذا كما أسلفت ليس المحك الوحيد الذي يمكن الحكم

بواسطته على أي نظرية. وفي حال العالم الاجتماعي، فإن تعقد الظاهرة الاجتماعية وعدم القدرة على إجراء التجارب عليها، تجعل إقامة الفروض القابلة للاختبار أمرا بعيد المنال.

لذا، سوف أركز هنا على جانب الإبداع في النظرية، وهو الجانب المتعلق بالمقايسة مع النسق العضوي. وعلى التعميم من الفعل (الأشخاص) إلى النسق (المجتمعات) فضلا عن القوة التفسيرية للنظرية.

الوظيفية البنائية بوصفها يوتوبيا[*4]:
مشكلتا الصراع والتغير

كثيرا ما قيل إن نموذج بارسونز النظري للحياة الاجتماعية لا يمكنه تفسير ظاهرتي الصراع والتغير الاجتماعي، ذلك أنه يركز أساسا على التوازن الاجتماعي والتبادل المتكافئ والعلاقات الوظيفية. وقد شبهه داهرندورف Dahrendorf باليوتوبيا الأدبية، أي برؤية المجتمع الذي هو غاية في الكمال أو السوء، أي رؤية عالم متوازن يفتقد الحس بالتاريخ وليس فيه أي مصدر للتغير من داخل المجتمع. ومثل هذا النقد غالبا ما يتوسع ليقول إن النظرية مجبولة على الانحياز نحو المحافظة. فعدم المساواة في الثروة (ظاهرة التوزيع الطبقي) يعتبر ظاهرة وظيفية، ووسيلة فعالة لحفظ استمرار النسق، وكذلك الأمر في تباين المكانات الاجتماعية، أما السلطة فتتوزع بشكل يحقق النسق فيه أهدافه، وهكذا فكل شيء على ما يُرام.

لقد أوردت مثال التغيرات التاريخية وثقافات الشباب عن قصد، لأوضح أن مثل هذه الانتقادات مُضللة. والحق أنه في الفترة التي كان بارسونز يكتب فيها، كان ثمة آخرون يستخدمون نفس الإطار النظري لفهم ظاهرة التغير. فقد ذهب روبرت ميرتون على سبيل المثال إلى أن التركيز على الوحدة والتوازن، قد صرف الانتباه عن مسألة درجة الوحدة والتوازن والعمليات التي تحقق ذلك. وقد وضع هو أيضا تمييزا مهما بين الوظائف الظاهرة والوظائف المستترة (كالتمييز بين النتائج المقصودة وغير المقصودة)، وبين الوظيفة والخَلَل (أي عكس الوظيفة) وهما مفهومان يمكن استخدامها لفهم ظاهرتي التغير والصراع. ولقد أشار ألفن جولدنر (1970) إلى أن تكامل النسق، يمكن أن يعني حالة التدرج من الاعتماد الكلي للأجزاء على

بعضها إلى الاستقلال النسبي لكل منها عن الآخر. وقد نحا كل من الكاتبين نحو قدر أقل من العمومية في تنظيره من ذلك الذي نزع إليه بارسونز، وقد أَطلق ميرتون على تلك النزعة نزعة المدى المتوسط، التي تتعامل مع أجزاء مختلفة من النسق وليس مع النسق ككل. أخيرا، يذهب لويس كوسر Lewis Coser في كتابه وظائف الصراع الاجتماعي (1965)، إلى أنه يمكن النظر إلى الصراع على اعتبار أنه ظاهرة إيجابية لها تأثير تكاملي مهم، فمن خلال الصراع يُطلق النسق شحنات التوتر الكامنة فيه ويُدخل سلسلة من التعديلات في آليات عمله. ويسير هذا التحليل على نفس خطى تحليل بارسونز لظاهرة ثقافة الشباب.

وإذا كانت المماثلة بين النسق الاجتماعي والنسق العضوي قد بلغت ذروتها عند بارسونز، فإن الانتقادات السابقة وبخاصة تلك التي أطلقها ميرتون وجولدنر، يمكن النظر إليها على أساس أنها تراجع عن مطابقة النسقين العضوي والاجتماعي، واستجلاء مواطن التباين بينهما.

التفسير الغائي والتفسير الوظيفي

يبدو لي أن الانتقادات المهمة هي تلك المتعلقة بفشل الوظيفية البنائية، في نظرية بارسونز على الأقل، في تقصي التباين بين الأنساق العضوية والأنساق الاجتماعية: فقد أدى عدم التمييز هذا تحديدا إلى تعميم نظرية تخص الأفراد وجعلها نظرية تخص المجتمعات. والأفراد، إضافة إلى صفاتهم الأخرى، هم كائنات عضوية، وهذا لا يستتبع تلقائيا أن ما ينطبق عليهم ينطبق على المجتمعات أيضا.

ويذهب أحد الآراء المتداولة إلى أننا لا نستطيع الادعاء بأن الأنساق الاجتماعية، لها حاجات لابد من تلبيتها كيما تستمر في الوجود، ويرى نقاد بارسونز أن هذا لا معنى له من الناحية العملية. فلابد، لإثبات صحة هذا الزعم، من إثبات وجود نماذج لمجتمعات انقرضت، ومن بيان كيف أن هذه المجتمعات انقرضت لأنها لم تستطع تلبية جميع متطلباتها الوظيفية. وإذا ما استثنينا المجتمعات البسيطة جدا فمن الصعوبة إيجاد مثال واحد. ويبدو أن ما يحصل عادة هو أن المجتمع الأقل تكيفا لبيئته يتم احتواؤه عبر غزو عسكري أو اقتصادي ،بواسطة مجتمع آخر أفضل منه تكيفا. فهذا

المجتمع لا يختفي بل يبقى بصورة مُعَدلة طبعا ـ كجزء من مجتمع آخر أفضل تكيفا. وعلى هذا، فإن بعض القبائل الأمريكية الأصلية في أمريكا قد أُبيدت عن بكرة أبيها بالغزو العسكري، بينما ظل البعض الآخر منها إلى اليوم له هويته الخاصة به في المجتمع الأمريكي. ويبدو أن الفرق بين القبائل التي أبيدت وتلك التي بقيت على قيد الحياة يعتمد، في جانبه الأكبر على الظروف السياسية للغزاة البيض أكثر من أي شيء آخر، فضلا عن أن معنى البقاء بالنسبة لأولئك الذين بقوا على قيد الحياة، هو في حد ذاته مسألة تثير الجدل. ولعل المثال الأوضح على ما قلناه، هو الأسلوب الذي تم به دمج المناطق الأمريكية الجنوبية وأمريكا اللاتينية، ذات القاعدة الزراعية الفلاحية في النظام الصناعي لشمال أمريكا وأوروبا. والحق أن الموقف البارسونزي لا يمكن قبوله إلا لو كانت المجتمعات البشرية، كالأنواع الحيوانية التي تقاتل بعضها للبقاء فيفوز الأصلح منها.

ثانيا، يرى النقاد أن كون النسق الاجتماعي له حاجات لا يفسر كيف تلبى تلك الحاجات. فقد يصح القول إن المجتمعات الصناعية الحديثة، على سبيل المثال، بحاجة إلى نظام تعليمي متطور. إلا أن بريطانيا وفرنسا وأمريكا، وهي مجتمعات على نفس درجة التطور تقريبا، لها أنظمة تعليمية متباينة. فالحاجة يمكن تلبيتها بعدة طرق، ومجرد الإعلان عن وجودها لا يفسر شيئا عن كيفية تلبيتها. ثالثا، يقول أنتوني جدنز، خلافا للوظيفية، إن التفسيرات الصحيحة تقتضي الإشارة إلى الفاعلين والأفعال، وإن التفسيرات الوظيفية يمكن إعادة كتابتها وفقا لهذا الاقتضاء. وعليه، فإن تفسير وجود شيء ما بواسطة الوظيفة التي يؤديها يعني تحويل فكرة السبب إلى لغو فارغ، ذلك أن إشباع وظيفة ما ـ وفق هذا المنطق ـ لا يتم إلا إذا وجد الشيء أولا. فإذا ما كانت الوظيفة هي سبب وجود ذلك الشيء، فإن النتيجة ـ وجود الشيء ـ لابد أن يأتي قبل السبب ـ أي الوظيفة، وهذا يعني قلب الترتيب الزمني لهما.

لقد قلت إن الانتقاد الأول لم يكن لينطبق لو أن الأنساق الاجتماعية كانت كالكائنات الحيوانية. ولم يكن النقد الثاني والثالث لينطبقا لو أن الأنساق الاجتماعية كانت بحق كالأفراد الفاعلين. فلو قُدر لنسق اجتماعيّ ما أن تكون له أعضاء حاسة يستطيع هذا أن يستشعر الحاجة بواسطتها،

ولنقل، إلى نظام تعليمي كما يستشعر الجسم الجوع، ولو أن هذه الخبرة أمكن نقلها إلى جهاز الدماغ بحيث تحولت إلى أفكار رمزية خضعت للتأمل والتحليل، ولو أن العقل الاجتماعي هذا كان بإمكانه أن يقرر نوعية النظام التعليمي الذي يريده، ومن ثم أرسل الإشارات المناسبة عبر جهازه العصبي ليتم إرساء ذلك النظام التعليمي، عندئذ ـ وعندئذ وحسب ـ تكون تلك الانتقادات غير منطقية وتجافي الواقع. بيد أن الأنساق الاجتماعية ليس لها حاجات وأهداف كما للأفراد.

والفرق هو أن الكائن الإنساني مكون من أجزاء لا يستطيع كل منها بمفرده أن يفكر، وهذه الأجزاء يوجهها جزء واحد قادر على ذلك. ولا تقوم المعدة بالحديث مع القدمين أو يطالب الذيل بمكانه أفضل إلا في الصور الكاريكاتيرية التي تنشر تحت عنوان Peanuts[(5*)]. أما الأنساق الاجتماعية ـ بحسب كلام بارسونز ذاته ـ فهي مكونة من أجزاء قادرة على التأمل والتفكير أثناء قيامها بأدوارها، في حين أن الصلة العضوية بين أجزاء الجسم مختلفة كل الاختلاف عن ذلك. على أن معنى اختلاف النسق الاجتماعي عن الأنساق الحية الأخرى، أمر لم يكلّف بارسونز نفسه عناء البحث فيه.

المصالح المادية والمعيارية

سأعتمد هنا على بحثين لديفيد لوكوود David Lookwood، كتبهما حين كان بارسونز هو الشخصية المهيمنة في علم الاجتماع. ويركز هذان البحثان في سياقنا الراهن، على الفرق بين الفرد والمجتمع، بالإشارة إلى خصائص في العالم الاجتماعي لا يمكن فهمها بواسطة الوظيفية البنائية.

لقد أكدتُ طوال عرضي لآراء بارسونز على أن المعاني تحتل مكان الصدارة في نظريته: وهذه المعاني هي المعايير والقيم التي على أساسها ينتظم الفعل والنسق الاجتماعيان. أما لوكوود فيرى أن هناك عاملا آخر يفعل فعله في الحياة الاجتماعية، ويطلق عليه «الطبقة المادية الدنيا» material substratum، وهي تعني «التصريف الفعلي للوسائل في موقف الفعل الذي يحدد بنية التباين (في فرص الحياة)، ويولّد مصالح ذات صبغة لا معيارية ـ أي مصالح غير تلك المصالح التي يمتلكها الفاعلون عندما يتواءمون مع التعريف المعياري للموقف» (Lookwood, 1964 :284). وعليه، فإن الحياة

الاجتماعية تتشكل بواسطة السبل المتاحة أمام الناس لامتلاك البضائع والعقارات، وما يستتبع ذلك من نوعية الحياة التي ترافق تلك الملكية. فعلى سبيل المثال، يمكن القول إن توزيع الملكية (بما فيها المهارات) في كل من بريطانيا والولايات المتحدة، هو في وضع يجعل للسود مصالح مادية مختلفة عن البيض. وقد تكون مصلحة البيض المادية المحافظة على التفرقة العنصرية التي تُبقي السود بعيدين عن أعمال معينة، وهو ما يمكن أن يتغلب على التمسك بقيمة أساسية من قيم النسق الاجتماعي وهي المساواة العرقية. وهناك مثال شبيه تدعمه بعض الوقائع وهو أن الناس يذهبون إلى العمل ليس انصياعا لمعايير النسق الاجتماعي وقيمه التي ترى في العمل فضيلة، بل لأن هؤلاء لهم مصلحة مادية - أدناها اتقاء الجوع. فكر في هذا السؤال: لماذا تعمل أنت؟

يفرق لوكوود في البحث الثاني (1964)، بين ما يطلق عليه التكامل الاجتماعي وهو موضوع يتعلق بالعلاقات بين الفاعلين، وتكامل النسق وهو ما يتعلق بالعلاقات القائمة بين الأجزاء المختلفة للنسق. فبإمكاننا الحديث عن مجتمعات يتضح بها التكامل الاجتماعي أو المعياري، لكن لا يتضح بها تكامل النسق. مثلا، يمكن أن تكون الأزمة الاقتصادية مؤشرا على عدم توازن النسق، أي على نقص في التكامل، ومع هذا فقد يمضي الناس قُدُما في الإيمان بقيم المجتمع ومعاييره برغم الصعوبات الاقتصادية التي يعانون منها.

ويمكن إضافة فكرة المصالح المادية إلى ذلك، حيث يصبح من الواضح أن النسق المعياري يمكن استخدامه لتحقيق مصالح مادية خاصة. فقد تكمن المصلحة المادية للشركات الكبيرة في خفض الضرائب التي تدفعها للحكومة، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى أن تخفض الحكومة من الإنفاق على الخدمات الاجتماعية، وهنا قد يقنع النسق المعياري المركزي بما يضمه من قيم - وهو نسق قد يشمل مثلا الإيمان بضرورة إطلاق يد القطاع الخاص، وكفّ يد الدولة عن التدخل - قد يقنع هذا النسق أولئك المتضررين من التخفيضات، بأن هذه التخفيضات ضرورية.

ويبدو أن نظرية بارسونز والوظيفية البنائية عموما ليس بإمكانها الإحاطة بمثل هذه الظواهر، رغم أنها تبدو مقنعة للوهلة الأولى. فهي لا تستطيع أن

ترى الحياة الاجتماعية إلا كنسق معياري تسيّره القيم وحسب، وليس كنسق مادي أيضا. وللوصول إلى ذلك، أي للتفريق بين التكامل الاجتماعي وتكامل النسق يتعين التفرقة بين الأفراد والمجتمعات.

هل النظرية الوظيفية البنائية قادرة على التفسير؟

حينما عرضت نماذج معينة من تفسيرات الوظيفية البنائية، قلت إنني أستخدم مصطلح «تفسير» بشكل فضفاض. ولقد أشرت إلى بعض الإشكالات المتعلقة بالتفسير الوظيفي، والآن أود أن أقترح أن الوظيفية البنائية في صميمها نظرية وصفية وليست نظرية تفسيرية. ولا أدل على ذلك من إمكانية إعادة كتابة الصفحات الطوال المكتوبة بلغة بارسونز المعقدة، وإعادة صياغتها بأسلوب سهل وبصفحات قليلة، دون الإخلال بأي فكرة جوهرية. ولقد قام بذلك باقتدار رايت ملز C.Wright Mills في كتابه الخيال الاجتماعي Sociological Imagination. ويبدو لي أن سبب تمكنه من ذلك يكمن في المعنى الذي يخلعه بارسونز على النظرية على وجه الخصوص، فالنظرية عنده هي تفكيك الأشياء إلى مكوّناتها ثم إعادة تركيبها. وعلى هذا المنوال تصبح «هذه الكرة» بأسلوب بارسونز، ذلك الشيء المستدير ذا اللون الأحمر الغامق المصنوع من مادة المطاط والموجود على الأرض. وعلاقتي بصاحبة العمل - بمصطلحات بارسونز - علاقة تتسم بالخصوصية وبوجدانية سلبية وتوجّه نحو الإنجاز والتخصيص[*6]: أي أنني لا أطيقها، لكنني أقيم علاقة غرامية معها طمعا بالترقية.

وإذا كان التفسير يقتضي بيانا للعمليات والآليات السببية فهذا يعني أن نظرية بارسونز لا تستطيع القيام بذلك. فمفهوماتها - كالأنساق والأنساق الفرعية وما إلى ذلك - هي عبارة عن تجريدات، في حين أن العمليات والآليات السببية أشياء ملموسة. وإذا رجعت إلى «التفسيرات» التي قدمتها فيما سبق في هذا الكتاب، لألفيتها وصفا موسَّعا فيه شيء من التفسير، أُخذ من فكرة التراتب السبرنطيقي وعملية التطور المرتبطة بها. وقد يمكن القول إن بارسونز ذو نزعة «حتمية ثقافية»، في مقابل ماركس صاحب النزعة الحتمية الاقتصادية. ولكن لو أمعنا النظر لبدا هذا القول نفسه غامضا. وقد بيَّن وولف هيدبراند Wolf Heydebrand (1972) إلى أن الانسياب

(في العملية السبرنطيقية) يجري باتجاهين: الطاقة من أسفل والمعلومات من أعلى، ويمكن لكل منهما ـ أي الطاقة والمعلومات ـ أن يعتبر عاملا محددا أو مسببا للظواهر. وإذا ما أخذنا مثال هيد براند عن الشرطة، قلنا إن الشرطة قوّة موجهة للحفاظ على القيم الثقافية والمعايير الاجتماعية للمجتمع (أي السيطرة من أعلى). لكن الشرطة في حد ذاته يعتمد على نظام اقتصادي ينتج ما يكفي لإبقاء قوة الشرطة مستمرة. ويتضح من هذا المثال تعذر القول بأي من هذين السببين يسبق الآخر.

أعتقد أن هذا يلقي الضوء على نقد آخر لنظرية بارسونز ألمحنا إليه عدة مرات: وهو أن نظريته تغيرت، في تطوّرها، من نظرية فردية تتحدث عن اختيارات الفاعلين، كما في نموذج وحدة الفعل، إلى نظرية كُلية تتعامل مع الأنساق المحدّدة لاختيارات الفاعلين. والحق أن جُلّ أفكاره وأعماله تركزت على دراسة الأنساق أكثر من تركيزها على دراسة الأفراد، والنقد يوجه في غالب الأحوال انطلاقا من وجهة نظر نظرية الفعل التي تركز على فعل الفرد وعملية التفاعل.

على أنني لا أعتبر أن هذا النقد له ما يبرره. فبارسونز يتعامل مع الاثنين (الفرد والمجتمع)، وأهمية متغيرات النمط ـ وهذا ما دعاني لعرضها في وقت مبكر ـ أنها تمكنه من التعامل معهما.

غير أنه لا يستطيع القيام بذلك في آن معا ـ إذ عليه أن ينتقل من وجهة نظر لأخرى ـ وهذا بالضبط هو ما تقوم به أشكال نظرية الفعل المختلفة: حيث ينصب اهتمام الوظيفية البنائية ونظرية الصراع، بطرق مختلفة، على دراسة أنساق الفعل، في حين تهتم التفاعلية الرمزية وتفريعاتها الحديثة بدراسة تفاعلات الأفراد.

وبارسونز لا يستطيع أن يعطي أولوية لإحداهما على الأخرى، فالنسق الاجتماعي في معنى من معانيه هو الفرد بصورة مُكبرة، والفرد المقابل هو صورة النسق الاجتماعي مُصغرة.

ولا توجد أو يمكن أن توجد أولوية سببية بينهما. وعليه فإن بإمكان نظرية الفعل بأشكالها المختلفة أن تركز على هذا الجانب أو ذاك (النسق الاجتماعي أو الفرد)، وهو الشيء الذي فعله بارسونز في المراحل المختلفة من حياته العلمية.

الوظيفية الجديدة ونظرية الصراع

الوظيفية الجديدة: فتح خزائن الملفّات عنوة

حينما توفي بارسونز، أصبح من الشائع الاستخفاف بنظريته واعتبارها ذات أهمية تاريخية فقط. فقد أشار له حتى أحد النقاد المتعاطفين معه مثل بيتر هاملتون Peter Hamilton، بتعبير «الأب المخلوع» (1983). لكن بارسونز، على غرار الأب الأصلي الذي يتكلم عنه سجموند فرويد، والذي أُطيح به وقتل على أيدي أبنائه (ليضعوا أيديهم على النساء)، عاد ليطل علينا ثانية بصورة جديدة عبر فيض من الأعمال التي تُعرف بالوظيفية الجديدة neofunctionalism. وقد كانت طريقة جفري ألكسندر Jeffrey Alexander، وهو ألمع أتباع المدرسة الوظيفية الجديدة، في التعامل مع الانتقادات الموجهة لبارسونز هي التسليم بها. ولقد أفضى هذا لبعض الأعمال القيمة، لكن يبدو لي أنها تمثل نوعا من التصدع الداخلي للنظرية: فكأن أحدا اقتحم خزائن ملفات بارسونز وخلط محتوياتها ثم ادعى أن النظام الذي حفظت به الملفّات غير ذي أهمية.

لقد تخلص ألكسندر في مقدمته لكتاب الوظيفية الجديدة (1985)، حتى من الحد الأدنى للتفسير السببي الذي تحتمه فكرة التراتب السبرنطيقي، مدعيا بأن علينا اعتبار التطور الاجتماعي قابلا لكل الاحتمالات ونتيجة لمحدّدات عديدة. والوظيفية الجديدة تقدم وصفا عاما للعلاقات المتبادلة وتستخدم فكرة التوازن بصفتها نقطة مرجعية، وليس بصفتها شيئا موجودا في الواقع - فالتوازن هو دائما توازن متحرك. والتفرقة التي وضعها بارسونز بين الثقافة والمجتمع والشخصية تفرقة مهمة، شأن فكرة التمايز differentiation التي هي صيغة من صيغ التغير الاجتماعي - لكن ألكسندر على عكس بارسونز، يقول إن هذه التفرقة مهمة وحسب، ولا يقول إنها تقدم فهما كاملا لكل شيء.

ولعل تعديل الوظيفية البنائية هذا وفتح أبوابها، يمكن أن يُفهما بشكل أفضل في إطار فكرة ألكسندر، عما يجب على النظرية الاجتماعية أن تفعله - وهو ما يطلق عليه خاصية «التعدد في أبعادها». ففي المجلد الأول من مؤلفه الضخم ا«لمنطق النظري في علم الاجتماع» (1984) Theoritical Logic in Sociology، يذهب إلى أننا لابد أن نأخذ بالاعتبار ثلاث مجموعات

من المتقابلات: الأولى، التقابل بين النظرية والواقعة (البعدين الميتافيزيقي والعيني لعلم الاجتماع)؛ الثانية، بين الإرادة الفردية والهيمنة الجماعية؛ والثالثة، بين الفعل المعياري والفعل الأداتي.

وقد قال في مجلده عن بارسونز إن هذا الأخير كان يميل إلى دمج ما هو عيني وما هو نظري، ويتجاهل مسألة القسر الذي يمارسه المجتمع لفرض المعايير والقيم فضلا عن النواحي المادية للفعل. وميزة ألكسندر الكبرى هي أنه على الأقل واع لكل هذه الأبعاد، ولذا فهو يُقدم منطلقا لنظرية سليمة.

ويجعل هذا التناول دخول مختلف ضروب الفكر إلى نظرية بارسونز أمرا ممكنا. فجولد Gould (انظر الكتاب الذي حرّره Colomey 1990,) على سبيل المثال، يرى أن الماركسية يمكن أن ترى باعتبارها نظرية طوعية للفعل (وبالتالي يمكن دمجها في نسق بارسونز النظري)، في حين يذهب سيولي Sciulli (في Alexander 1985,)، إلى أننا يمكن أن نجد أساسا لنظرية نقدية في أعمال بارسونز.

نظرية الصراع

إن قوة فكر ألكسندر تظهر في نقده لنظرية الصراع، وهي النظرية المعارضة التي ظهرت مع أفول سيادة الوظيفية البنائية. ولقد قلت سابقا إن الوظيفية البنائية يُمكنها دراسة ظاهرة الصراع الاجتماعي والتغير، وهو ما تنفيه نظرية الصراع، وفي ظني أنها مخطئة بهذا.

على أن هذا الرأي مهم لأن ما طرحته نظرية الصراع قد أنار الطريق للكثير من الأبحاث التطبيقية في علم الاجتماع وبالأخص في الإطار الفيبري. والشخصيات الأساسية في هذا السياق تشمل داهرندورف (1959) وجون ركس (1961)، فضلا عن ديفيد لوكوود الذي سبقت الإشارة إليه.

ويصوّر بيرسي كوهن Precy Cohen (1968 : 167) التعارض بين الوظيفية البنائية ونظرية الصراع، على أنه تعارض بين نموذجين يطرحان ما يبدو أنه سلسلة افتراضات عن المجتمع والحياة الاجتماعية تقف على طرفي نقيض. ويزوّدنا هذا بنقطة انطلاق ممتازة كما يبين الجدول رقم 3 ـ 3.

جدول رقم 3 – 3

نظرية الإجماع ونظرية الصراع

	نظرية الصراع	نظرية الإجماع
1-	المصالح هي العناصر الأساسية للحياة الاجتماعية .	المعايير والقيم هي العناصر الأساسية للحياة الاجتماعية .
2-	تقتضي الحياة الاجتماعية استعمال الترغيب والترهيب .	تقتضي الحياة الاجتماعية الالتزام .
3-	الحياة الاجتماعية منقسمة بالضرورة .	المجتمعات متماسكة بالضرورة .
4-	تخلق الحياة الاجتماعية التعارض والحرمان والعداء .	تعتمد الحياة الاجتماعية على التضامن
5-	تخلق الحياة الاجتماعية صراعا بنيويا .	تقوم الحياة الاجتماعية على قاعدة التعامل بالمثل والتعاون .
6-	تفضي الحياة الاجتماعية إلى خلق مصالح فئوية .	الإجماع هو أساس الحياة الاجتماعية .
7-	التمايز الاجتماعي يعني تمايزا في القوة .	يعترف المجتمع بالسلطة الشرعية .
8-	الأنساق الاجتماعية غير متكاملة وتعتورها التناقضات .	الأنساق الاجتماعية أنشاق متكاملة .
9-	تنحو الأنساق الاجتماعية إلى التغير	تنحو الأنساق الاجتماعية إلى الثبات .

لقد قلت كل ما أردت قوله عن الجانب الأيسر من الجدول باستثناء المقارنة. ومن الواضح أن المصطلحين الأساسيين في الجانب الأيمن هما مصطلحا «المصلحة» و «القوة» (أو «السلطة»). ولقد ذهبت إلى أن استخدام لوكوود لمفهوم المصلحة يواجه الوظيفية البنائية بمواقف تعجز عن تفسيرها. وسأضيف أن نظرية الصراع لم تستفد من هذه الفكرة، ولذا فإنها ظلّت معرضة لانتقادات ألكسندر. وهكذا بقيت نظرية الصراع تدور في فلك الوظيفية البنائية وظلت بالمقارنة معها نظرية أقل انتظاما وشمولا. وهذا يعني أن نظرية الصراع يمكن اعتبارها فرعا من الوظيفية البنائية.

سأركز - في هذا الصدد - على أعمال داهرندورف. فهو يؤكد بداية أن نظريته لا تهدف إلى الحلول محل نظرية الإجماع. فكلتا النظريتين تتعاملان مع مجموعة مختلفة من المسائل. وكلتاهما تستخدمان المفهومات نفسها ولكن بطريقة معكوسة - مثلا كل عنصر اجتماعي له وظيفة - وعيب وظيفي dysfunction؛ والإجماع والقسر يوجدان جنبا إلى جنب. والنظريات المختلفة تنظم العالم نفسه بطرق متباينة وفقا لنوعية المشكلة التي نريد حلها، وما نظرية الصراع إلا طريقة للنظر إلى العالم. ولذلك فإن العالم قد يبدو مشرقا وجميلا عصر يوم الجمعة أو معتما وكئيبا صباح يوم الاثنين(*7).

وهكذا فإن نظرية الصراع لا تستخدم أي استعارة أو تشبيه لبناء صورتها عن العالم الاجتماعي. ولكن يمكن تقديم استعارة من خارج النظرية. فالعالم يشبه بصورة أو بأخرى ساحة معركة مضطربة. فلو نظرنا إلى هذه الساحة من عل لرأينا جماعات مختلفة تصارع بعضها البعض، وهذه تتشكل ثم تعيد التشكيل، وتقيم التحالفات ثم تنقضها. وترى نظريات الصراع الأقرب إلى الماركسية مثل نظرية ركس، أن الجماعات المتصارعة واضحة المعالم إلى حد ما وأن نمط الصراع أقرب إلى الثبات؛ في حين يرى آخرون تدرُّجات أشبه بتدرجات الضوء في المطياف. ويقع داهرندورف ضمن هذه الفئة.

ويحل محل المماثلة العضوية وفكرة النسق الاجتماعي ذاتها عند داهرندورف، مفهوم «النسق المترابط بالقسر» imperatively co-ordinated system. وهذا المصطلح المأخوذ من فيبر هو - كما أراه - مصطلح معقد يستخدمه داهرندورف للدلالة على نسق «السلطة» أو نسق «القوة». والتمييز بين السلطة والقوة مهم في بعض السياقات: فالقوة تنحو إلى الاعتماد على القسر بينما السلطة هي قوة شرعية - أي قوة قائمة على الإقرار العام. لكن هذا التمييز في السياق الحالي أقل أهمية، ذلك أن النقطة الحاسمة هي أن «النسق المترابط بالقسر» هو أي تنظيم توجد فيه سلطة، (وهذا يعني عمليا كل التنظيمات) وأن وجود السلطة (أو القوة) في حد ذاته يخلق شروط الصراع. ولا تختلف نقطة البدء عند داهرندورف للنظر إلى القوة أو السلطة عن بارسونز كثيرا: فكلاهما يراها ضرورية، وإن كان داهرندورف لن يوافق على مصطلح «مستلزم وظيفي» الذي يستخدمه بارسونز. وهما

يتفقان على أن «وظيفة» القوة هي حفظ وحدة النسق وتأمين الانصياع حينما لا تجدي المعايير والقيم نفعا. ولكن بينما يؤكد بارسونز على الجوانب التكاملية، حيث تلبي القوة حاجات النسق ككل، فإن داهرندورف يرى أن وظيفة القوة تشمل أيضا كونها مصدرا للشقاق والفرقة أيضا، لأنها تولد تعارضا في المصالح وتوقعات الدور. فالقوة والسلطة مصدران نادران، وأولئك الذين يمتلكونهما لهم مصلحة في إبقاء الوضع على ما هو عليه؛ أما أولئك المحرومون منهما فلهم مصلحة في إعادة توزيعهما، أي لهم مصلحة في تغيير الوضع القائم. وهذه المصالح مصالح موضوعية في رأيه، موجودة في صميم بنية الأدوار ذاتها، إلى جانب المصلحة أو الوظيفة التي تؤديها جميع الأدوار في المحافظة على التنظيم ككل. وهذا يعني أن العالم الاجتماعي قائم على جماعات صراع كامنة أو شبه جماعات quasi-groups كما يسميها داهرندورف.

هذا هو المدى الذي تصله النظرية بصفتها نظرية. أما الخطوة الأخرى فإنها تتكون من قضايا قائمة على التجربة والمعاينة، حول الظروف التي بمقتضاها تصبح شبه الجماعات جماعات صراع؛ والظروف المختلفة التي تؤدي إلى أنماط مختلفة من الصراع؛ والظروف التي تحدد طبيعة نتائجه. وعلى هذا فإن نظرية داهرندورف، مقارنة بالوظيفية البنائية، تكون نظرية تخص المستوى الأدنى وتتشكل من جزأين:

1 ـ موقف نظري مركزي: وهو أن بُنى الأدوار تُولد مصالح متناقضة وأخرى متكاملة.

2 ـ أوصاف عامة للظروف المفضية إلى الصراع.

إن جميع صيغ نظرية الصراع لها بنية متشابهة، ويكمن السبب في أنها أنتجت هذا القدر الكبير من البحوث التطبيقية، في أنها تشجع البحث في الأقوال الوصفية العامة التي تحدّد الأبعاد التي يمكن أن يصلها الفكر النظري.

أما نقدي أنا لنظرية الصراع فهو أنها نظرية لا تفسر شيئا، ولو نظرنا ثانية إلى جُزْأَيِّ النظرية المعروضين أعلاه، تبيَّن أننا إذا ما أردنا أن نفسر صراعا من الصراعات الحقيقية، فلابد لنا من وصف الظروف الفعلية التي أدت إليه. أما الفرضية النظرية فلا تنبئنا إلا بأن الصراع ممكن. ولما

كانت تخبرنا أيضا بأن الإجماع ممكن، فهي بالتالي لا تخبرنا بالكثير: فالشيء نفسه يُسبب نتائج متناقضة.

ولذا فإننا لا نحصل من ذلك على أي تفسير نظري سببي إطلاقا، وهو ما يفسّر توجه أصحاب هذه النظرية إلى الدراسات العينية. ولقد قدم ألكسندر (1987) نقدا لنظرية الصراع توسع فيه، كما أعتقد، في هذه النقطة. فنظريات الصراع هي في حقيقة الأمر نظريات للفعل - أو نظريات طوعية بمصطلحات بارسونز - وتفسير الاستقرار الاجتماعي يضع هذه النظريات أمام معضلة: فإما أن تفسر الاستقرار بإرجاعه إلى نوع من القسر، فتتخلى بذلك عن خاصية الطوعية، أو أنها مضطرة إلى تبني ما يسميه ألكسندر بخاصية «تعدد الأبعاد»، وهي تعني إدخال كل عناصر الوظيفية البارسونزية التي أرادت رفضها في النظرية. وداهرندورف يفعل ذلك بشكل من الأشكال بدعوى أننا محتاجون إلى نظرية لتفسير ظاهرة الاستقرار، وأخرى لتفسير ظاهرة الصراع بينما تقدم نظريته في الوقت ذاته إمكانية تفسير الظاهرتين معا. ويشير ألكسندر إلى أن المعضلة تحل باللجوء إلى عوامل عينية تناسب الموقف الآلي لتفسير الاستقرار، مما يعني التخلي عن إمكانية بناء نظرية منظمة. ويرى أن «التعددية» في حالة داهرندورف قد فصلت بنى السلطة بطريقة تجعل حدوث صراع جدي أمرا أقل احتمالا.

ويصيب ألكسندر - كما أعتقد - عندما يشير إلى أن هذا الرأي ينحو منحى مفهوم بارسونز عن التمايز. وحجته في ذلك إجمالا هي - أن أصحاب نظرية الصراع يستخدمون نفس نظرات بارسونز المتحيزة لإقامة أهداف غير صحيحة من القش، وأن المشكلات التي يتعاملون معها يمكن التعامل معها بنفس القدر ضمن إطار بارسونز، حتى ولو لم يتناولها بارسونز نفسه. ومن جهة أخرى، فإننا لا نستطيع أن نحشر الوظيفية البنائية ضمن إطار داهرندورف النظري، وذلك ببساطة لأن داهرندورف ليس له ما لبارسونز من دقة التنظيم وسعة المدى. ولقد يكون بوسعنا أن نحشر معطفا آخر في حقيبة ولكننا لن نتمكن من إدخال الحقيبة في جيب المعطف. ولذا فإن هذا الشكل من أشكال نظريات الصراع هو في أحسن حالاته حالة خاصة من الوظيفية البنائية: أي أحد تفريعاتها.

الوظيفية الجديدة والحداثة

ما الذي أدى إلى انفتاح نظرية بارسونز على مصراعيها بهذا الشكل بحيث غدت مصدرا لمثل هذا التنوع الواسع من الأعمال؟ يبدو لي أن هناك سببين: الأول ما تعبر عنه أعمال ألكسندر خير تعبير، وهو إدراك أن النظرية الاجتماعية ذات أبعاد متعددة، وأن نظرية بارسونز الكبرى تقرّ على الأقل بتلك الأبعاد، فضلا عن اعترافها بأن هناك تعددا في العمليات السببية الفاعلة في الحياة الاجتماعية. وهذا بمنزلة القول إن العالم لا يمكن أن يُرتب بسهولة حسب نظام لحفظ الملفات له مفتاح وحيد. ومن جهة أخرى، يظهر أنه تم التخلي عن البحث عن المفاتيح بكل أنواعها، حيث تم تبني الطريقة الوصفية في الدراسة، انطلاقا من الفرضية القائلة إن العمليات السببية يمكن تحديدها عينيا. ويبدو أن التحديد النظري للآليات والعمليات السببية قد فُقد، وأن كل ما بقي لدينا هو الفكرة القائلة إن العالم مكان معقد. وهذا يقود إلى الإجابة الثانية وهي أننا نرى إحدى نتاجات ما يظهر أنه الطبيعة المبهمة للحداثة، وهو التخلي الجزئي عن محاولة إيجاد أي تماسك كامن في العالم. ولقد جرى تتبع هذا الرأي في بحثين لفرانك لكنر Frank J. Lechner (في 1985 , Alexander و 1991, Robertson and Turner) الذي يذهب إلى أن بارسونز كان قادرا على إدراك المشكلات الأساسية للحداثة، وهي أن الفعل الاجتماعي بطبيعته لا يخلق النظام وحسب ـ بل أيضا يخلق الفوضى (اللانظام)، وأن الأبعاد الأربعة التي وضعها بارسونز للنظام إنما هي أيضا أبعاد أربعة للفوضى. وهو يذهب فضلا عن ذلك إلى أن بارسونز قد اعترف بأن تعقد الحياة الحديثة، يقتضي الاعتراف والإقرار بمجموعة من التأويلات المتباينة للواقع، على أن المفارقة ـ أو حتى التناقض ـ كان في أنه ادعى ضمنا أن نسقه النظري هو النسق النظري الوحيد. كان هدفه بناء نظرية شاملة وهو ما أدى في واقع الحال إلى إظهار أن إقامة نسق فكري شامل أمر قد عفى عليه الزمن. وضمن هذا الإطار، نستطيع أن نرى أن تصدع نسق بارسونز النظري كان نتيجة حتمية للعمليات التي حاول بارسونز هو ذاته أن يفهمها.

وتظهر مفارقات النظرية الاجتماعية بمحاولات العودة إلى بارسونز بوصفه منظر الحداثة الأهم، حيث يذهب كل من هولتون Holton وتيرنر

(1986) على سبيل المثال، إلى أن الجانب الذي يلفت النظر أكثر في أعمال بارسونز، هو أنها تقدم نظرية في الحداثة تؤكد قيما لا محيص لنا من قبولها لوضع الحداثة موضع التنفيذ. فهو لا ينشد العودة إلى قيم السلف أو إلى القيم السابقة للحداثة أو إلى إحيائها شأن بعض علماء الاجتماع الآخرين. واستنادا إلى هذا، يرى كل من روبرتسون وتيرنر (1991) أن بارسونز يجب أن يُقرأ الآن على أنه منظّر المجتمعات الرأسمالية الحديثة، في وضع لا يوجد فيه حاليا بديل ذو قيمة عن الرأسمالية ـ فقد ثبت أن رأيه الذي كان يردده وهو أن البلدان الاشتراكية تواجه كارثة، كان فيه من الصحّة أكثر مما كان فيه من الوهم، وهو ما وصف به أثناء الحرب الباردة.

كذلك يقال أيضا إن بارسونز يمثل الآن «القمة الأخلاقية» للتعددية الليبرالية، بتشجيعه التسامح والانفتاح؛ ويرتبط اتجاه ألكسندر الوظيفي الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، بالتيار الليبرالي التقدمي الذي ربط به بارسونز نفسه يوما من الأيام، وهذه التأويلات السياسية المتنوعة لبارسونز يبدو لي أن لها علاقة أوثق بالإطار السياسي الذي تُقْرأ من خلاله أعماله من علاقتها بجوهر فكره. بيد أن هذه القراءات تطرح بصراحة البعد السياسي والأخلاقي للنظرية الاجتماعية الذي ناقشته في الفصل الثاني، والذي سأعود إليه بعد قليل.

خلاصة موجزة

تشكل نظرية بارسونز من أوجه عديدة درسا في النشاط التنظيري ومخاطره. وهي فضلا عن ذلك تؤكد على الجوانب النسقية الواسعة النطاق للوجود الاجتماعي، التي بدت أنها اختفت لفترة من نظريات الفعل المتداولة. وظني أن هذا هو سبب عودة علماء الاجتماع الأمريكان إليها: فهي وإن كانت لها أخطاؤها إلا أنها على الأقل نظرية حول المجتمع ككل. ولقد ذهبتُ إلى أن أساس المشكلة يكمن في التعميم من الفاعل إلى النسق الاجماعي؛ مما ضيَّع علينا فهم أعماق فعل الفرد وأعماق المجتمع، وتضمنت محاولات الوظيفية الجديدة إعادة تقديم هذه الأبعاد التخلي عن فكرة النظرية التفسيرية، وقبول تصنيفات بارسونز على أنها أدوات مساعدة على الوصف.

ويبدو لي أن هذا النسق النظري يقدم إمكانية فهم مجال من مجالات الوجود الاجتماعي. وقد أشرت في الفصل الثاني إلى «المجال المتوسط» وهو منطقة من الواقع تفصح عن خصائص الفرد والمجتمع معا. فبعض التنظيمات من قبيل الأحزاب السياسية والجماعات الدينية والشركات، يمكن أن يُنظر إليها كما لو أن لها وجودا مستقلا وكما لو أنها تمتلك بعضا من خصائص الفعل الإنساني، كالأهداف والمعايير والقيم التي تجعل أعضاءها وحدة واحدة. وربما كان من الممكن فهم هذه المؤسسات على أنها أشكال من الأنساق العضوية، وتحديد المستلزمات الوظيفية بشيء من الدقة، والإشارة إلى زوال بعضها بسبب عدم قدرتها على الوفاء بمستلزماتها الوظيفية، وأيضا فهم العمليات التي يتم عبرها الوفاء بتلك المستلزمات وآليات التكيف والتكامل ونحوها. أي أن هناك، بكلمات أخرى، مناسبات تعمل فيها الجماعات الإنسانية سوية (وليس المجتمع ككل)، ويمكن بناء على طريقة عملها تلك أن تُشبَّه بأنساق حية أخرى ومنها الكائنات البشرية، دون الخوف من المخاطر والعيوب التي تحدثت عنها.

إن إحدى طرق النظر في الصعوبات التي تواجهها الوظيفية البنائية هي النظر في مزالق الاستعارة. فالجانب المبدع أو الخلاق من النظرية يكمن في استخدامها للغة المجاز - فالأنساق الاجتماعية عندها تشبه الأنساق العضوية. على أن بارسونز يدفع بهذا التشبيه إلى أبعد مما يحتمل كما أشرت سابقا - فيجعل الأنساق الاجتماعية نوعا من النسق الحي. وليس هناك من داع في رأيي لدفع هذه الاستعارة إلى هذا الحد؛ والقيام بذلك يعني وضع افتراض ميتافيزيقي لا مبرر له عن طبيعة العالم، وهو ما يؤدي لصرف الاهتمام عن مسائل مثل الصراع والتغيّر. ويمكن أن يُنظر إلى كل من ميرتون وجولدنر على أنهما دفعا بالاستعارة لمدى أبعد، إلى درجة أنهما قاما برسم الفوارق وتحديدها بين الأنساق الاجتماعية والأنساق الحية الأخرى، وقد أخذت الوظيفية الجديدة هذا الاتجاه حتى أبعد من ذلك. والتفسيرات الوظيفية التي لا تفعل ذلك تنحو نحو المحافظة بالتأكيد، ولكن هذا المنحى ليس جزءا ضروريا من النظرية الوظيفية البنائية. وفي هذا يكمن درس مهم للتفكير النظري وهو: أن الاستعارات والمقايسات لا تخدم في شد الانتباه إلى ما هو متشابه وحسب، بل وإلى ما هو مختلف

أيضا، والأخير بأهمية الأول.

أخيرا، يحمل الاستعمال غير المبرر للاستعارة معه إقرارا بالقيم العمومية للنسق أيضا، والالتزام بالحداثة دون «الحنين إلى الماضي» حسب تعبير كل من تيرنر وهولتون. ولعل هذا هو آخر ما يحسن بنا تبنيه في نظرية بارسونز. ولقد ناقشت أعلاه ظواهر اجتماعية من قبيل ثقافات الشباب، وعودة ظهور أشكال مختلفة من النزعات القومية في أوروبا الشرقية، تشير إلى أن قيم الحداثة ذات النزعة العمومية ليست في حد ذاتها بقادرة على جذب الالتزام الشخصي بها أو الإبقاء على ذلك الالتزام، وليس لزاما عليها أن تكون كذلك: فقيم الحداثة ضرورية للمجتمع الليبرالي أيا كان شكل هذا المجتمع، ولكن هذه القيم بحدّ ذاتها تُساهم في خلق حالة من عدم الانتماء homelessness التي تقوض اللبرالية من أساسها. وقد يتركنا تأييد بارسونز في قبوله فكرة الحداثة دونما نقد في وضع ذلك الذي يقول، إن التايتانك كانت سفينة رائعة(*8) رغم كل شيء.

وإذا ما أخذنا الفعل نقطة بداية، فالأرجح كما يبدو لي هو دمج أي شكل من أشكال نظريات الفعل في الإطار الوظيفي البنائي، خاصة حينما يتخلى هذا الإطار عن قوته التفسيرية الأساسية؛ والبديل هو التخلّي عن أي فكرة ترى أن المجتمع له وجود مستقل عن وجود الأفراد والجماعات؛ والأشكال المختلفة لنظريات الفعل التي سوف أتناولها في الفصول القادمة، كثيرا ما تنكر هذا الوجود أو تطرح طُرقا بديلة لتفسير التماسك الاجتماعي، كالقول بأنه ناتج عن فعل الفرد وعلاقاته، وهذه النظريات لا تَعبر الجسر الذي يصل ما بين الفرد الفاعل والمجتمع.

على أنني لا أؤمن أن تلك هي البدائل الوحيدة. فنحن نجد عند لوكوود فكرة المصالح المادية؛ وركس يدمج الفكرة هو الآخر في نظريته الخاصة بالصراع، وارتباطها بالماركسية أمر واضح. لكن ما دمنا نتعامل مع مثل هذه المصالح باعتبارها جانبا من جوانب النظرية الطوعية، فإننا سنبقى مع المأزق الذي وضحه ألكسندر بجلاء. أما إذا ما أمكن اعتبار المصالح المادية قضية تثير اهتماما أعمق، وتشكل تعقيدا أكبر في العلاقة بين البشر والعالم المادي، فإن مفهوما مختلفا للمجتمع يمكن أن يظهر. وهذا ما سنواجهه لأول مرة في الفصل المخصص للماركسية البنيوية.

الإشارات

(١) لم يشر بارسونز إلاّ إلى واحد منها فقط، بقدر ما أعلم.

قراءات إضافية

ليس ثمة من كتابات بارسونز الكثيرة ما تسهل قراءته إلا قدر ضئيل جدا، ولقد وجدت الكتب التالية سهلة الفهم مقارنة بالكتب الأخرى، وهي على الأقل أقصر:

Parsons, T. (1961) "An outline of the social system", in Parsons, T., Shils, E., Naegele, A. and Pitts, J. (eds), Theories of Society: Foundations of modern sociological theory, The Free Press, New York, pp. 30-79.

Parsons, T. (1964) Social Structure and Personality, The Free Press, Glencoe, NJ.

Parsons, T. (1966) Societies: Evolutionary and comparative perspectives, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Parsons, T. (1970) "Some Problems of General Theory in sociology", in McKinney, J.C. and Tyriakian, E. A. (eds), Theoretical Sociology: Perspectives and developments, Appleton-Century- Crofts, New York, pp. 27-68.

Parsons, T. (1971) The System of Modern Societies, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ.

وأهم كتبه هي:

Parsons, T. (1949) The Structure of Social Action, The Free Press, New York.

Parsons, T. (1951) The Social System, The Free Press, New York.

Parsons, T. and Shils, E. (1951) Toward a General Theory of Action, Harvard University Press, Cambridge, MA.

والأعمال التالية هي مصادر ثانوية أوضحها كتاب Rocher

Adriaansens, H. P. M. (1980) Talcott Parsons and the Conceptual Dilemma, Routledge & Kegan Paul, London.

Bourricaud, F. (1981) The Sociology of Talcott Parsons, University of Chicago Press, Chicago.

Colomy, P. (ed.) (1990) Functionalist Sociology, Edward Elgar, Aldershot, Hants.

Devereux, E. C. (1961) "Parsons" sociological theory", in Black , M. (ed.), The Social Theories of Talcott Parsons, Prentice Hall, Englewood, Cliffs, NJ, pp. 1-63.

Hamilton, P. (1983) Talcott Parsons, Ellis Horwood, Chichester/ Tavistock, London.

Holton, R. J. and Turner, B. S. (1986) Talcott Parsons on Economy and Society, Routledge & Kegan Paul, London.

Merton, R. K. (1968) Social Theory and Social Structure, The Free Press, Glencoe, NJ.

Mills,C. Wright (1980) The Sociological Imagination, Penguin, Harmondsworth.

Moore, W. E. (1978) “Functionalism“, in Bottomore, T. and Nisbet, R. (eds), History of Sociological Analysis, Heinemann, London, pp. 321-61.

Robertson, R. and Turner, B. S. (1991) Talcott Parsons, Theorist of Modernity, Sage, London.

Rocher, G. (1974) Talcott Parsons and American Sociology, Nelson, London.

أبرز الأعمال النقدية لنظرية بارسونز والمفيدة في هذا المجال هي:

Burger, T. (1977) “Talcott Parsons, the problem of order in society, and the program of analytic sociology“, American Journal of Sociology, vol. 81, pp 320-,34 . إضافة إلى الحوار التالي : Parson‘s “Comment“, ibid., pp 335-;9 . ورد في ، Burger vol. 83, no. 2, (1978), pp 983-6 .

Coser, L. (1956) The Functions of Social Conflict, The Free Press, Glencoe, NJ.

Dahrendorf, R. (1964) “Out of Utopia: Toward a reconstruction of sociological analysis“, in Coser, L. and Rosenberg, B. (eds), Sociological Theory, Macmillian, New York, pp. 209-27.

Demereth, N. J. and Peterson, R. A. (eds), (1967) System, Change and Conflict: A reader on contemporary sociological theory and the debate over functionalism, The Free Press, New York.

Giddens, A. (1977) “Functionalism : Après la lutte“, in Studies in Social and Political Theory, Heinemann, London, pp. 96-134.

Gouldner, A. W. (1970), The Coming Crisis of Western Sociology, Heinemann, London.

Heydebrand, W. and Toby, J. (1972) “Review symposium on Parsons“ The System of Modern Societies“, Contemporary Sociology, vol. 1, pp. 387-401.

Homans, G. C. (1964), “Bringing men back in“, American Sociological Review, vol. 29, pp. 809-18.

Lockwood, D. (1964), “Social intergration and system integration“, in Zollschan, G. K. and Hirsch, W. (eds), Explanations in Social Change, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 244-57.

Lockwood, D. (1964) “Some remarks on The Social System“, in Demereth, N.J. and Peterson, R. A. (eds), pp. 281-92.

Schwanenberg, E. (1970/71)’ The two problems of order in Parsons “theory: An analysis from within“, Social Forces, vol. 49,pp. 569-81.

Turner, J. H (1978) The Structure of Sociological Theory, Dorsey Press, Homewood, IL.

وحول تطور الوظيفية الجديدة انظر:

Alexander,J. (1984) Theoretical Logic in Sociology: The modern reconstruction of classical thought: Talcott Parsons, Routledge & Kegan Paul, London.

Alexander, J. (1985) Neofunctionalism, Sage, London.

Alexander, J. (1987) Sociological Theory since 1930, University of Columbia Press, New York.

Colomy, P. (ed.) (1990) Neofunctionalist Sociology, Edward Elgar, Aldershot, Hants.

نـظرية الصراع

الأعمال الأساسية هي:

Dahrendorf, R. (1958) “Toward a theory of social conflict“, Journal of Conflict Resolution, vol. 2,pp. 209-27.

Dahrendorf, R. (1959) Class and Class Conflict in an Industrial Society, Routledge & Kegan Paul, London.

Rex, J. (1961) Key Problems in Sociological Theory, Routledge & Kegan Paul, London.

التعليقات التالية مفيدة:

Binns, D. (1977) Beyond the Sociology of Conflict, Macmillan, Basingstoke.

Cohen, p. (1968) Modern Social Theory, Heinemann, London.

Tuner, J. H. (1978) The Structure of Sociological Theory, Dorsey Press, Homewood, II.

حواشي الفصل الثالث

(*) توماس هوبز (1588 ـ 1679) فيلسوف إنجليزي (م. ح).

(*2) لأن الكنيسة الكاثوليكية تحرم الإجهاض (المترجم).

(*3) cybernetics هو علم يدرس عمليات السيطرة والتوجيه في الأنساق الإلكترونية والبيولوجية (م.ح).

(*4) utopia تعني في هذا السياق النظرة الخيالية غير العلمية. وفي السياق العام تعني الأفكار والآراء الخيالية. وقد ارتبطت الكلمة بالمحاولات الفكرية لخلق مجتمع فاضل وبخاصة منذ أن طرح توماس مور أفكارا بهذا الصدد (المترجم).

ـ والكلمة تعني حرفيا «لا مكان»، أي أن المدينة الفاضلة لا توجد في أي مكان محدّد (المراجع).

(*5) هذه سلسلة من الصور الكاريكاتيرية اللاذعة التي يرسمها الفنان شولْتس (المراجع).

(*6) راجع الأزواج الأربعة من متغيرات النمط التي عرضت فيما سبق (المترجم). أما الجملة ـ التي تلي هذا الكلام فهي بمنزلة إعادة كتابة الحالة دون اللجوء إلى الرطانة البارسونزية (المراجع).

(*7) سبب اختيار هذين اليومين هو أن عصر يوم الجمعة في الغرب يعد بعطلة نهاية الأسبوع، بينما صباح يوم الاثنين هو بداية أسبوع العمل (المراجع).

(*8) Titanic سفينة ركاب غرقت في أوائل هذا القرن في المحيط الأطلسي وكانت من أحدث السفن آنئذ (المترجم).

4 نظرية الاختيار العقلاني: "سعر كل شيء..."

تمهيد: الفردية المنهجية

لعله بات من المسلّم به الآن بشكل عام، تحت تأثير أفكار ألكسندر، أن إنجاز بارسونز يكمن في الجمع بين قطبين أو وجهتي نظر متعارضتين في نظرية منظمة واحدة، والطرفان المتعارضان هما تحديدا الفعل والبنية أو الفرد والمجتمع. وكما أكدت عند الحديث عن الوظيفية الجديدة ونظرية الصراع، فإن نظرية بارسونز هي مع ذلك نظرية طوعية - فهي تبدأ بالفرد الفاعل الذي يقرر في ظروف معينة الاختيار من البدائل المتاحة، ثم تنطلق من هذه النقطة لتحلل الأنساق الاجتماعية. بينما أرى أنا أن هذا الانتقال غير ممكن، مع أننا لا نملك إلا أن نأخذ الطرفين بعين الاعتبار.

ولو جعلنا النظرية الطوعية للفعل نقطة البدء، لا تضحت لنا مواقف عديدة يمكن اتخاذها إزاء المركَّب النظري الذي وضعه بارسونز. فهو انحاز انحيازا شديدا إلى جهة أو أخرى، بيد أن ذلك يمكن إصلاحه بشكل عام. إما بطرح نظرية جديدة تماما (وهو الحافز وراء ظهور نظرية الصراع)،

أو بتكييف نظرية بارسونز ذاتها بحيث يخف انحيازها (وهو ما عمله ألكسندر). ولكن هذين البديلين سيفشلان في نهاية الأمر. فالبديل الأول (نظرية الصراع) سيفشل لأن تلك النظرية يمكن دمجها بسهولة في نظرية بارسونز، والثاني (نظرية ألكسندر) لأنه يتنازل عن وظيفة تفسير المجتمع والبناء الاجتماعي. على أن هناك بدائل أخرى مبنية على أساس التمسك بالمنطق الطوعي، وإنكار وجود المجتمع والأنساق الاجتماعية بصفتها كيانات مستقلة. وتتبنى بقية الآراء التي نوقشت في الباب الأول من هذا الكتاب هذا الموقف، ويتعين عليها جميعا إيجاد إجابة ما على السؤال التالي: إذا كان المجتمع لا يوجد مستقلا بذاته، إذن كيف وُجدت العلاقات النمطية المتواترة التي تمكننا من تحديد الكيانات الاجتماعية البادية للعيان؟ هذا الموقف يعرف بالفردية المنهجية[*].

تقول إحدى الإجابات التي لها تاريخ طويل في علم الاجتماع، وتحظى بالتقدير - ولو ضمنيا - وتعود أصولها إلى ماكس فيبر، إن استقرار العلاقات الاجتماعية ونمطيتها يعودان إلى أن البشر يتصرفون بعقلانية. وهذه الإجابة لا تدعي أن كل فعل هو فعل عقلاني، فقد ميز فيبر نفسه بين أشكال أربعة للفعل: الفعل التقليدي، والفعل العاطفي، والفعل الموجه نحو غاية عليا، والفعل الموجه نحو هدف عملي دنيوي. والفعل الأخير وحده هو الفعل العقلاني بأوفى معانيه، وهو الذي يسود المجتمع مع تطور الرأسمالية وانتشار الصناعة. على أن فيبر كان مدركا لوجود شتى ضروب الفعل التي تسود الحياة الاجتماعية. والمفهوم الذي يرى أن المجتمع يتكون من أفراد يتصرفون بعقلانية، تطوّر أوضح ما تطور على أيدي علماء الاقتصاد، وحديثا على أيدي أصحاب نظرية اللعب game theory. وسيدرك كل من درس مادة في الاقتصاد أن هذا الرأي يكمن وراء فرضية السوق الكاملة أو فكرة المنافسة الحرة التامة، وهي أنه تلتقي مجموعة من الباعة والمشترين في السوق على قدر واحد من المعلومات، وما تختاره هذه المجموعة من البدائل هو الذي يحدد الأسعار، ويؤدي إلى توازن بين العرض والطلب. أي أن الاستقرار والنظام يتحققان من خلال أفراد يقومون باختيارات عقلانية حرّة. وهكذا نستنتج أن الطابع النسقي للمجتمع نتيجة لما يدعوه آدم سمث «باليد الخفية»[*2]، أو ما تدعوه كتب علم الاجتماع «بالنتائج غير المقصودة»

للأفعال.

نظرية الاختيار العقلاني

ظهر أحد ردود الفعل على نظرية الوظيفية البنائية لبارسونز تحت اسم نظرية التبادل exchange theory، وأصبحت مهمة في الولايات المتحدة، وارتبطت منذ الخمسينيات باسم كل من جورج هومانز George Homans وبيتر بلاو[(3*)] Peter Blau. وقد انطوت نظرية التبادل على رفض «النظرية الكبرى»، وفي حالة هومانز، على محاولة لبناء نظرية استنباطية انطلاقا من المبادئ الأولية لعلم النفس السلوكي. وتدعي النظرية في منطلقها الأساسي أن البشر يمارسون سلوكا يجلب لهم منافع ويُشبع لديهم حاجات، وهذا المستوى من التحليل يقابل مستوى وحدة الفعل الصغرى عند بارسونز في بداية تحليله لعملية إيجاد المؤسسات. وفكرة التبادل باعتبارها مصدرا من مصادر التضامن الاجتماعي أو وسيلة من وسائله فكرة راسخة في تقاليد الأنثربولوجيا الاجتماعية، وصورة المجتمع عند هذه النظرية تتلخص في أن نشاطات البشر المتبادلة ترمي إلى الحصول على الحد الأقصى من المنفعة، وهي تركز في ذلك على الإجراءات العقلانية التي يتبعها البشر في تقرير أفعالهم. وعلى الرغم من أن هذا التناول يرفض أي نظرية على شاكلة نظرية بارسونز، فقد ترعرع ونما في محيط بارسونزي وركز أكثر ما ركز على فكرة المجتمع، على خلاف نظرية الاختيار العقلاني الحديثة.

إن المقولة التي تذهب إلى أنه «لا يوجد شيء اسمه المجتمع»، ترتبط بمارجريت تاتشر[(4*)] أكثر من ارتباطها بعلماء الاجتماع الذين لا محالة مؤمنون بوجود المجتمع، إن كان لهم أن يؤمنوا بشيء، ومع ذلك فإن هذه الفكرة (الخلاف على وجود المجتمع) أضحت من الأفكار التي تأخذ حيزا في النظرية الاجتماعية الحديثة وتتجلى بصور عدة.

ويؤمن أصحاب نظرية الاختيار العقلاني بفكرة وجود المجتمع إلى حد التعصب، ويتخذونها منطلقا. وترتبط هذه النظرية في بعض أشكالها بتيار اليمين السياسي، بيد أن الثمانينيات، على وجه التحديد، شهدت ظهور مدرسة ماركسية تؤمن بنظرية الاختيار الحر العقلاني، مما يشكّل مثالا على أنه لا يوجد ارتباط ضروري بين النظرية والموقف السياسي. على أنني

أعتقد بأن القول بوجود ارتباط بين طبيعة الحداثة ونظرية الاختيار العقلاني أمر له ما يبرره. وستتضح عبر هذا الكتاب صعوبة التمسك بفكرة المجتمع موضوعا للدراسة أو بصفته شيئا موجودا بالفعل.

ولعل أسهل طريقة لإيضاح الخصائص المميزة لنظرية الاختيار العقلاني، هو في التركيز على محاولتها بناء نماذج لما يقوم به الفرد إذا ما تصرف بعقلانية في موقف معين. مثلا، أنا أعرف ما هو دخلي، وأعرف ما هي السلع والخدمات المتاحة لي وأعرف ترتيب الأشياء التي أرغب في الحصول عليها. ولذا فإنني أستطيع ترتيب البدائل المتاحة لي بحسب ما أفضل. وهناك جانب نفعي واضح في نظرية الاختيار العقلاني: فأنا أختار ما يجلب لي أكبر درجة من الإشباع أو المنفعة، إلى جانب افتراض أنني أعرف ما هو وضعي. على الرغم من أن مسألة مقدار المعرفة اللازمة لي كيما أقوم بعملية اختيار عقلانية هي موضع خلاف في النظرية. والتفسير المنطلق من نظرية الاختيار العقلاني تفسير يعتمد على القصد، بمعنى أنه يفترض أن رغبات الفرد ومعتقداته هي مبررات فعله، غير أن هذا التفسير يذهب أبعد مدى إذ يدعي أن تلك الرغبات والاعتقادات هي أسباب للفعل. وهذا ما يعود بنا إلى الجدل الفلسفي الذي أشرت إليه في الفصول الأولى. وتعالج أعمال كثيرة من أعمال نظرية الاختيار العقلاني مثل هذه القضايا الفلسفية، أو تهتم بتعقيدات ترتيب الأفضليات ولا أنوي الدخول في هذه القضايا، على أن من المهم أن نلاحظ - وأعتقد أن ذلك مهم لفهم الموضوع - أن نظرية الاختيار العقلاني هي نظرية معيارية كما يقدمها جون إلستر Jon Elster (1986): حيث تشير النظرية إلى أكفأ وسيلة للوصول إلى هدف معين في موقف معين. وتجدر الإشارة إلى أن أبرز إسهامات هذه النظرية تعلقت بطرق بناء الأنساق السياسية.

ومن الأمثلة على التفسيرات الاجتماعية التي تجري مجرى نظرية الاختيار العقلاني، ما يطرحه جاري بيكر Gary Becker في «الاقتصاد المنزلي الجديد»، وهو مثال ناقشته ليديا موريس (1990) Lydia Morris. والاقتصاد الجديد هذا يتبين أنه ليس صيغة جديدة مما كانت التلميذات يفعلنه أيام طفولتي في المدرسة، بدلا من درس النجارة المخصص للتلاميذ، على أننا نلاحظ وجود صلة وثيقة بينها وبين الاتجاهات الكامنة وراء تلك الدروس.

إذ يرى بيكر أن تقسيم العمل في البيت هو نتيجة لاختيار عقلاني حول كيفية إيصال المنفعة إلى أعلى درجاتها، وذلك بتخصص الوقت للسوق أو للنشاط المنزلي. وحسب فهمي لنظريته، فإنه لما كانت القاعدة هي أن الرجال ينالون أجرا أعلى في السوق، فإنه من المنطقي في حالتهم أن يخصصوا معظم طاقتهم لعمل السوق وليس للعمل المنزلي، بينما العكس هو الصحيح في حالة المرأة ـ على الرغم من أن التغيير في ظروف السوق يمكن أن يغير هذا الوضع. وبناء على ذلك فإن إمكانية تحقيق المرأة دخلا أعلى تعتبر سببا في زيادة معدلات الطلاق، لأن من غير المعقول لها أن تختار دورا تقليديا بينما تتوافر أدوار أخرى. وقد وجهت ليديا موريس انتقادين أساسيين لهذا النمط من التفسير: الأول، أنه يفترض أن نظام المنزل هو وحدة عاملة قائمة على الإجماع ـ أي أن بين أفراده اتفاقا حرا ـ وهذا ليس بالضررة صحيحا. الثاني، أن هذا التفسير لا يتعامل مع الصعوبات التي يواجهها البيت في رسم خططه، فأنا قد أستطيع أن أمنع زوجتي من تحقيق كل إمكانياتها في الكسب، بمزيج من الابتزاز العاطفي والقوة الجسدية. ولو قررنا اللجوء إلى حضانة الأطفال فقد نجد أن عدم توافر حضانة ذات تكاليف معقولة سيجعل من ذلك القرار أمرا غير مُجّد اقتصاديا. وفوق هذا وذاك، فإن بنية سوق العمل لا تعطي من البدائل قدر ما يفترضه بيكر. وسأعود إلى هذا المثال وما وجه إليه من نقد فيما بعد. أما الآن فسأتناول شكلا آخر من أشكال نظرية الاختيار العقلاني.

ماركسيةُ الاختيار العقلاني

تبدو الماركسية ظاهرا وكأنها تتعارض تعارضا كليا مع فرضيات نظرية الاختيار العقلاني، حيث إن الماركسية كثيرا ما تُعرف (وكثيرا بشكل خاطئ) على أنها تلك النظرية التي تتبنى تفسيرات حتمية. ولكن من الممكن اعتبار ماركسية الاختيار العقلاني رد فعل على النزعة الحتمية البادية في الماركسية البنيوية التي ظهرت في السبعينيات، لكنها أيضا استجابة لانتعاش السياسة اليمينية القائمة على السوق الحرة في الثمانينيات، والتي تشترك في منطلقاتها الفكرية مع الفردية المنهجية، أي أن ظهور هذا التيار الماركسي كان بمنزلة منازلة العدو في عقر داره. ويتصف عدد من المنظرين بقدر من

الأهمية هنا، أشهرهم في هذا الصدد جون إلستر (رغم أنه أبعدهم عن الماركسية في رأيي). وسأعتمد هنا على العرض الممتاز الممتع الذي قدّمه ألن كارلنج Alan Carling (1986)، الذي يعتمد بدوره على عمل جون رويمر (1982) لبسط آراء هذا التيار.

يطرح كارلنج بداية مفهوم الندرة، الذي يبدو لي أنه مفترض ضمنا في مفهوم الاختيار: فلو لم تكن مواردنا محدودة، لَمَا كنا بحاجة إلى اختيار كيفية استخدامها. وبإمكاننا أن نشتق من مفهومي الندرة والاختيار ملامح أولية لنظرية في التاريخ، ملخصها أن العقلانية تعمل بشكل غير مباشر في اختيار العلاقات الاجتماعية التي تدفع بالتقنيات الإنتاجية قدما. ويتحول التبادل الحر في السوق إلى تبادل استغلالي حينما يُسهل أمر الحصول على موارد معينة لطرف دون الآخر. وهذه السهولة أمر طارئ على حد علمي. أما الظلم فهو الحرمان من الحصول على الموارد. ويحدد كارلنج عدة أشكال من الاستغلال تتفق بشكل عام مع النظرية الماركسية في التاريخ - سواء فيما يتعلق بالإقطاعية أو الرأسمالية أو الاشتراكية (والشكل الأخير مرتبط بعدم تكافؤ الفرص في الحصول على المكانة الاجتماعية).

وعلى هذا، يمكن أن يدخل فهم الاستغلال والظلم في صميم هذه النظرية. ويقدم إلستر في مقولة تروق لإريك أولن رايت Erik Olin Wright - وهو أشد التزاما بالماركسية التقليدية من إلستر - حلا لما يبدو للوهلة الأولى أنه مسألة التكوين الطبقي الشائكة. فهو يرى أنه يجب النظر إلى الطبقة الاجتماعية على أنها شكل من أشكال التحالف بين مجموعة أفراد، وليس على أنها كيان قائم بذاته مستقل عن الأفراد المكوّنين له. بيد أنه إذا ما سعى كل فرد للحصول على الحد الأقصى من المنفعة لذاته فكيف يتصرّفون معا؟ إن هذه المشكلة تعرف في نظرية اللعب بمشكلة «الراكب بالمجان» - وهو ما يشبه قولنا: «ولماذا أتعب نفسي؟» فلو حصلت مثلا على زيادة في مرتبي حققتها لي جمعية أعضاء هيئة التدريس الجامعيين عبر التفاوض مع الإدارة، بغض النظر عما إذا كنت عضوا فيها أم لا (مع الاعتذار عن هذا المثال المغرق في البعد عن الواقع)، فلماذا أزعج نفسي حتى في دفع رسم الاشتراك لها؟ فهناك آخرون يعملون ويدفعون، ومساهمتي لن تغير من الأمر شيئا. ولو لم يكن أحد ناشطا في الجمعية من الناحية

الأخرى، وهو الأمر الذي سوف يؤدي شيئا فشيئا إلى اختفائها بسبب انسحاب أعضائها، أو تقاعدهم، أو لأي سبب كان، فلن يكون من المجدي أن أقوم بتحرك فردي لوحدي[1].

هذه المشكلة يمكن الالتفاف حولها بعدة طرق. فالأفعال الجماعية[*5] أو التحالفات في الصيغ اليمينية من نظرية الاختيار العقلاني كثير الريبة إلى حد ما، وتعتبر نتيجة للمصالح الخاصة التي تعرقل عمل السوق الحرة. وهذا هو مصدر الريبة في الجمعيات المهنية وفي النشطين سياسيا، واعتبار هذه الأنشطة تسعى لتحقيق مصالح ذاتية. أما إذا كان ما يهم هو شأن عام يتطلب مشاركة واسعة في العمليات الاجتماعية وفي الحياة الديمقراطية، فإنه كثيرا ما يقال إن ما نحتاج إليه هو نوع من أنواع الحوافز أو القسر. من مصلحتي، مثلا، ألاّ أزعج نفسي بالإدلاء بصوتي ـ لأن صوتي الانتخابي لن يغير من النتيجة النهائية إذ ستبتلعه الأصوات الأخرى؛ فما الداعي لتبديد طاقتي؟ ولكن، لو كان التصويت واجبا قانونيا أعاقب على إهماله، فلربما غيرت رأيي، وربما غيرت رأيي أيضا لو أن أحدا دفع لي مالا لأقترع.

ويفضل إلستر أن ينظر إلى هذه المسألة في إطار فكرة لعبة الضمان assurance game على أساس ما يدعوه «بالإيثار الشرطي» conditional altruism. كأن أقرر أن أشارك بالانتخابات إذا ما شارك فيها الآخرون. على أن هذا الموقف يقتضي العلم بنوايا الآخرين، وربما التفاوض، لكن هذا الموقف يمكن أن يكون أساسا لتحليل عملية تشكل الفعل الجماعي، أو التقاعس عن القيام بعمل جماعي، وهي فكرة يبدو أن رايت يستخدمها في كتابه حول الطبقات الاجتماعية (1985).

ولنعد الآن إلى المثال الذي ضربته عن تقسيم العمل في البيت: فقد صارت لدينا القدرة الآن على التعامل مع واحد على الأقل من انتقادات موريس. فإما أن تكون قرارات أفراد المنزل قد تم التفاوض عليها، وجرى الاتفاق على زيادة المنفعة إلى حدها الأقصى لكل فرد، أو أن أحد أفراد الأسرة ـ هو عادة الرجل فيما نتصور عندما تتكون الأسرة من ذكر وأنثى ـ قد استخدم وضعه المتفوّق للاستفادة من الفرص المتاحة أمامه للحصول على الموارد لمنفعته الخاصة. بل قد نقول إن هذا التفوق غير المفسر ما هو إلا نتيجة لظلم واقع، لأن المرأة تحرم بطريقة غير عادلة من الاستفادة من

الموارد. وقد نبدأ أيضا بتفهُّم الحركة النسوية في إطار فكرة لعبة الضمان. ومثل هذا التفسير يطرح أسئلة مهمة حول نطاق التفسيرات التي تقدمها نظرية الاختيار العقلاني.

نطاق التفسير في نظرية الاختيار العقلاني

إن اعتدال ألن كارلنج (1990) حول قدرات نظرية الاختيار العقلاني لهو أمر يبهج النفس، فهو يذهب إلى أن هذه النظرية لا تفسر ولا يمكنها أن تفسر كل شيء، ويرفض التوجه المطروح في كثير من التنظير الماركسي (وكثير من علماء الاجتماع أيضا)، الذي يرى أن فشل النظرية في فهم جانب واحد من جوانب الحياة الاجتماعية أو تفسيره، يعتبر فشلا في قدرتها على أي شيء. ونظرية الاختيار العقلاني - في رأيه - نظرية «خاصة» وليست عامة، تتعامل مع أفعال في سياقات معينة وفقا لاختيارات محددة. وأقرب ما تتوصل إليه هذه النظرية إلى مستوى النظرية العامة هي ما يقوله حول الجمع بين العقلانية والندرة. وهذه النظرية لا تفسر السياقات التي يتجسد فيها الفعل، أو تعطي تفسيرا للدوافع غير العقلانية، كذلك فإنها لا تستطيع - كما يقول في بحثه السابق (1986) - أن تتعامل مع قضايا عامة كالتفرقة القائمة على الجنس (التفرقة بين المرأة والرجل) أو العرّق. ويبدو أن هناك إجماعا على هذه النقطة، رغم أن بيتر أبل Peter Abell (1991) يدعي أنه لا يوجد سبب قبلي a priori يمنع من دخول السياقات والاختيارات ضمن نطاق النظرية، حيث أنهما يمكن أن ينظر إليهما على اعتبارهما نتاجا لاختيارات عقلانية سابقة. وهو يعترف بأن هذا لا يمكن القيام به حاليا، وسأحاول فيما بعد إثبات وجود سبب قبلي يمنع من ذلك.

أما الآن فأودّ أن أحدد بدقة أكبر ما يجري في عملية التفسير عند نظرية الاختيار العقلاني. ولعل ما يجدر قوله أولا هو أن هذه النظرية لا تفترض أن جميع أفعال البشر أفعال عقلانية. ويبدو لي أن النظرية تفترض أمرين: أولهما أن هناك ما يكفي من البشر الذين يتصرفون تصرفا عقلانيا فيما يكفي من الوقت للادعاء بأن النظرية تدعو للقبول. وثانيهما أنه يتعين علينا حينما نحاول أن نفهم الفعل الإنساني أن نعطي الأولوية للتفسيرات والنماذج العقلانية. وعند العودة إلى أبل (1991) نرى أنه يشير إلى السبل

الممكن اتباعها في حال فشل التفسير وفقا لنظرية الاختيار العقلاني. وهذه تشمل العمل بفرضية أوسع حول المصلحة الخاصة وإدخال عناصر ذاتية، في فهمنا للسبل التي يدرك بها البشر الموارد المتاحة لهم وحكمهم على مسارات الفعل المحتملة بأنها نافعة. والحق أن هناك طرقا معقدة وخفية للنظر إلى عملية تقييم المواقف والاختيارات، وهي طرق تتوسّع في مواقف تتسم خلالها الأفكار المتعلقة بالمصلحة الذاتية بضيق الأفق. فسِنْ Sen (1977) على سبيل المثال، يدخل فكرة التعاطف (ويمكن تقريب الفكرة بالقول إنه قد يكون من مصلحتي الشخصية أن أخفف من آلام الآخرين) وأيضا فكرة الالتزام، كأن أكون ملتزما تجاه شخص آخر بحيث أضع مصلحته قبل مصلحتي. وأظن أن الكثيرين ممن يساورهم القلق حول أنانية سلوك محبيهم، قد لا يدركون كثيرا من الأفعال التي تتم في ظاهرها عن الكرم والتفاني، إنما هي في حقيقتها أفعال للحصول على المنفعة الشخصية. ويقترح سن في عمل آخر (1983) أن كل فرد يمكن أن تكون لديه مجموعات مختلفة من الأمور التي يفضلها وهي مجموعات تخضع هي أيضا للتدرج من حيث الأولوية. ويبدو أن إلستر (1989) ينحو أكثر فأكثر نحو إعطاء الفعل اللاعقلاني مكانة أهم مما يعطيه للفعل العقلاني، وهو ما يقودنا للنقطة التالية.

إن الادعاء الأكثر عمقا هو أننا نفتح الطريق، بتمييزنا للفعل العقلاني، للنظر إلى الدوافع الأخرى للفعل. وبهذا المعنى تقترب النظرية كثيرا من مفهوم فيبر حول «النموذج المثالي» - حيث نستطيع أن نكشف عن الجوانب الكامنة وراء سلوك أفراد المجتمع، أو على الأقل الجوانب غير العقلانية منها، وذلك بمقارنة سلوكهم الفعلي في الحياة مع ما نتوقعه منهم، لو أنهم كانوا يتصرفون بطريقة عقلانية. وأعتقد أن هذه حجة قوية دفاعا عن نظرية الاختيار العقلاني، لكنها تفترض أننا نرى أنفسنا كما لو كنا نبحث عن فهم أعمق مما تقدمه هذه النظرية بمفردها: وهو أمر أحسب أن أتباعها سوف يترددون بالقيام به.

وسأبيّن فيما بعد أن ادعاءات نظرية الاختيار العقلاني تصبح جديرة بأن تحمل على محمل الجدّ، كلما تواضعت وابتعدت عن المغالاة، لكنني قبل أن أفعل ذلك أريد أن أنظر إلى الخطوط الرئيسية للانتقادات الموجهة

لهذه النظرية، وأولها يتصل مباشرة بما كنت أناقشه توا.

حدود العقلانية

إن كتاب باري هِنْدِسْ Barry Hindess «لاختيار والعقلانية والنظرية الاجتماعية» Choice, Rationality and Social Theory (1988)، هو أشمل نقد لنظرية الاختيار العقلاني من أي نقد آخر، ورغما عن اختلافي في بعض النقاط مع كاتبه من حيث الموقف الذي ينطلق منه، إلا أن ما يلي يتبع نقاطا عديدة طرحها المؤلف. ففي ما يتعلق بالمسائل التي كنت أناقشها للتو، يشير هندس إلى ادعاء النظرية القائل إن مجالات واسعة من النشاط الاجتماعي، يمكن فهمها بناء على فرضيات بسيطة جدا عن السلوك البشري. وهذا الادعاء، كما يبدو لي، ذو صلة وثيقة بنزعة بناء النموذج والتعامل مع هذا النموذج كما لو كان واقعا فعليا. وإذا ما طبقنا حجة هندس في المثال الذي ضربته سابقا، فإن من الممكن تماما أن ينجح نموذج قائم على أساس نظرية الاختيار العقلاني في عملية اتخاذ القرار المنزلي، في تفسير تركيز النساء على العمل المنزلي والرجال على العمل المأجور خارج المنزل وفي بيان ظروف هذا التركيز. أما أن هذا النموذج يشكل فهما حقيقيا للواقع فهذا أمر آخر، إذ إن ذلك النموذج في الواقع لا يخبرنا شيئا عن الدوافع الحقيقية للفاعلين الحقيقيين. فقد أعمل أنا وتبقى زوجتي في البيت؛ ويمكن أن يكون هذا هو الاختيار العقلاني، ولكن زوجتي قد تريد العمل خارج البيت في واقع الأمر لكنني أمنعها عن ذلك بالقوة أو بالتعنيف أو بالابتزاز؛ وفي المقابل، قد لا تريد هي أن تعمل خارج البيت بغض النظر عما قد يجلبه ذلك من دخل إضافي؛ أو قد أفضل أنا مستوى أدنى من المعيشة وأظل بالبيت وأرعى الأطفال، لكنها قد تصر على أن أحتفظ بعملي مستخدمة التهديد والابتزاز وما شابه ذلك. إذن، تتطابق جميع أنواع عمليات اتخاذ القرار مع النتيجة العقلانية.

ويمكننا الذهاب إلى حد القول إن هذا النموذج ليس نموذجا لتفسير الاختيارات العقلانية بقدر ما هو تبرير لما يحدث، أو ما قد يحدث بصرف النظر عن دوافع الأفراد الفعلية. وكما يتساءل أبل (1991) قائلا: «أليس باستطاعتنا دوما وباستخدام مغالطة التعاقب post hoc[(6*)]، أن نعثر على

بعض الدوافع أو التفضيلات التي تكون مناسبة لأي حالة (ص ١١). يجيب هو على تساؤله بالقول، إن الوضع يزداد صعوبة عندما ننظر إلى علاقات أفعال الأفراد المتشابكة وليس إلى الأفعال المفردة، وإن المساهمة الأساسية للنظرية الاجتماعية إنما تكمن في وضع نماذج لهذه العلاقات المتشابكة. وليس واضحا لدي لماذا يجب أن يكون الأمر على هذا المنوال ذلك أننا نستطيع بيسر أن نبني نماذج نظرية لدوافع الأفراد، المعتمدين في أفعالهم على بعض وتفسير تلك الدوافع وفقا لمغالطة التعاقب، مثلما نستطيع القيام بالشيء ذاته في حالة الأفراد الذين يتصرفون بمعزل عن الآخرين. وبالعودة إلى ما قلته عن النماذج المثالية، فإنه يتضح لي أن النماذج المستمدة من نظرية الاختيار العقلاني يجب أن تكون في المقام الأول منطلقا للبحث، سواء انطبقت تنبؤاتها وتفسيراتها على ما هو جار في الواقع أم لم تنطبق. فما هي إلا طريقة تفضي إلى الواقع، ولكن ليس أكثر من ذلك.

أما الانتقادان الباقيان فيبينان حدود نظرية الاختيار العقلاني دون أن يقضيا عليها. وقد ألمحت إليهما عند الإشارة إلى ما ذهب إليه كارلنج من أن نظرية الاختيار العقلاني ما هي إلا نظرية «خاصة»، تتعامل مع الفعل في ظروف معينة وضمن سُلَّم معلوم من البدائل المتاحة. ويقترح أبل من حيث المبدأ أن الظروف ذاتها يمكن أن تُفسر على اعتبار أنها نتيجة لاختيارات عقلانية سابقة، لكن هذا غير ممكن من وجهة نظري الشخصية - حيث إننا في هذه الحالة نبقى مع مجموعة أسباب سابقة لا نهائية: فقد نكون قادرين على تفسير كيف نشأت مجموعة واحدة محددة من الظروف، غير أن تلك المجموعة نشأت من مجموعة أخرى. لابد لنا إذن من افتراض مجموعة معينة من الظروف التي تؤدي إلى اختيارات محددة، دون الحاجة إلى سرد تاريخ الإنسانية كاملا.

وهذا الكلام له نتيجة مهمة، كما يشير هندس: إذ إنه يقدم بشكل خفي شكلا من أشكال البنائية الحتمية. ويقول هندس في معرض المقارنة بين نمطي التفسير: «في كلتا الحالتين يكون الفاعلون صنائع لظروفهم وهم يتصرفون وفقا لذلك: في إحداهما لأنهم اتبعوا في فعلهم أكثر السبل عقلانية في الموقف الذي وجدوا أنفسهم فيه، وفي الأخرى لأنهم تشربوا المعايير المناسبة فتصرفوا تبعا لها. والواقع أنه لن يكون من الصعب بيان

كيفية ظهور المعايير الاجتماعية وفقا لنظرية الاختيار العقلاني واستمرارها، إذا ما أخذت طبيعة الحوافز الداخلة في أنماط التفاعل المتكررة بعين الاعتبار. وقد تختلف الآلية التي بواسطتها يخضع الأفراد لظروفهم في الحالتين، ولكن النتيجة الإجمالية واحدة» (Hindess, 1988 :39). والحق أن بارسونز، كما رأينا، قد عمل بالضبط ما يتحدث عنه هندس: بدأ بتحليل فعل الفرد بعلاقته بالأفراد الآخرين وانتقل من ذلك إلى تطوير الأنساق، والحتمية البنائية أحيانا. ولقد ظلّت مسألة المعايير تتلبَّس النظرية السياسية الليبرالية، وما تزال تتلبس نظرية الاختيار العقلاني. فحتى آدم سمِثْ سلّم بأن الأفراد الباحثين لابدّ أن يَحكمهم أيضا نوع من الارتباط بالنظام الاجتماعي الكلي. وهذا هو أحد أصول «التدبير» الاقتصادي عند الشخص المهتم بمصلحته الذاتية. وقد قال إلستر في واحد من أحدث أعماله (1989 b) إن «المعايير الاجتماعية تمنح نوعا من الدافعية للفعل، وهذه الدافعية لا يمكن اختزالها إلى العقلانية». على أن فكرتي التي أطرحها تتجاوز مسألة المعايير الجماعية - أو «المعاني العامة» كما سميتها أعلاه - فهي تنصب على الاهتمام بمسألة البنية والحتمية البنائية. ذلك أنه يظهر من الكلام السابق أننا هنا إزاء رأي مقنع يقول بوجود شكل من أشكال الحتمية البنائية: فنحن نجد أنفسنا في مواضع محددة سلفا، وهذه الأوضاع تستدعي أفعالا معينة، وهذه هي الأفعال التي ندعوها «عقلانية»، وذلك على الرغم من أن النتيجة العقلانية ستظل هي هي مهما كانت الدوافع الكامنة وراءها.

ثمة نقطة أخرى هنا، فهندس يرى أنه من الخطأ الافتراض أن الأفراد هم الفاعلون الوحيدون في العالم الاجتماعي، فإلى جانبهم يوجد الفاعلون الاجتماعيون أيضا، كالمؤسسات الاقتصادية والأحزاب السياسية والحكومات. وهذه شأن الأفراد لها أهداف لا يمكن اختزالها إلى أهداف الأفراد المكونين لها واهتماماتهم. وتنظيم الأفراد ضمن الفاعلين الاجتماعيين يمكن أن يعتبر أساس عمل تلك التنظيمات. لذا نجد مرة أخرى أنه يمكننا الإشارة إلى شيء آخر إلى جانب الفرد، حتى ضمن نظرية الاختيار العقلاني.

أما حجتي الثالثة هنا فسوف أستعيرها من هندس، الذي يرى أن افتراض أن أنماط التفكير عند الفاعلين هي أنماط عقلانية واضحة بجلاء، يبعد إمكانية النظر إلى أساليب التفكير تلك. وهو انتقاد بعيد الأثر ليس

في نظرية الاختيار العقلاني فحسب، بل في أي نموذج يبتغي دراسة الفرد ويكون على شاكلة ما يسميه هندس بنمط «الحقيبة» portfolio type. يقول هندس: «هذا النمط يعالج الفعل على أنه في جزئه الأكبر نتيجة للنوايا التي هي ذاتها نتاج لحقيبة (أو مجموعة) من المعتقدات، والرغبات التي يحملها الفاعل معه من موقف إلى آخر. ويقوم الفاعلون بالتفتيش في حقائبهم بحثا عن تلك المعتقدات والرغبات التي تبدو أنها ذات صلة بموقف معين من مواقفهم، ويستخدمونها لتحديد مسارات أفعالهم وللاختيار فيما بينها. ويتغير مضمون الحقيبة في هذا النموذج من وقت لآخر، بيد هذا المضمون يعتبر ثابتا نسبيا في أي لحظة ينظر فيها إليه. (Hindess, 1988:48).

غير أن هندس يشير إلى أننا حين نقوم بعملية اتخاذ قرار من القرارات في مجالات كثيرة، فإننا نستخدم أساليب عقلية خاصة للاستدلال والتفكير: فالمحاسب المتخصص، على سبيل المثال، سوف يدقق مجموعة من الحسابات بناء على مجموعة إجراءات، قد لا تكون لها صلة برغباته الشخصية ومعتقداته (اللهم إلا بمعنى شديد التجريد، كالرغبة في كسب عيشه أو الاعتقاد بأن تلك الإجراءات سوف تجنبه الوقوع في الخطأ). إن شيئا آخر يتدخل بين الرغبة أو الاعتقاد من جانب والفعل من جانب آخر. وهذا الشيء هو الفرضية القائلة إن هناك علاقة بسيطة بين طرفي هذا المتصل، وأن ما يدخل بينهما هو عقلانية الفاعل، وهذا تبسيط فجّ للفرق بين الفعل العقلاني واللاعقلاني. وما يُفهم ضمنا من حجة هندس هنا هو أننا إذا ما أخذنا أساليب التفكير بعين الاعتبار، أمكننا أن نرى جميع الأفعال أفعالا عقلانية بمعنى أو آخر، ذلك أن أساليب الاستدلال هي التي تُعرِّف ما هو الفعل العقلاني وغير العقلاني. وما قد يكون عقلانيا بأسلوب من أساليب الاستدلال ربما لا يكون كذلك في أسلوب آخر. وأحد الأمثلة التقليدية على ذلك هو أننا نستطيع أن نتفهم إيمان الأزاندة[*7] بالسحر لو عرفنا كيف ينظر هؤلاء إلى العالم.

وإذا ما ترجمنا أفكار هندس وفقا لمنظوري الخاص قلنا إن نظرية الاختيار العقلاني، تبعدنا عن التفاصيل الأثنوغرافية التي تمكننا بالفعل من فهم كيفية التفكير عند البشر، وكيف يرون العالم، ويتصورونه. وهذا يتضمن الطريقة التي يشكلون بها معتقداتهم حول العالم، والمعلومات التي

يبنون على أساسها قراراتم. فالمسألة ليست هي ببساطة معرفة الوضع الذي يجد فيه الشخص نفسه، فهناك سبل شتى لمعرفة ذلك الوضع. ومهما بلغ من تعقيد نموذج الحقيبة، وهو النموذج الذي يحاول توضيح وضع الفاعل، فإنه يفترض وجود شكل واضح المعالم من المعتقدات (هي إما صحيحة أو خاطئة)، وتصور واضح المعالم لرغباتنا (وأنا أتساءل عما إذا كنا نعرف ما نريد في كثير من الأحيان)، وعلاقة بسيطة نسبيا بين هذه المعتقدات والرغبات.

خلاصة

قد يبدو كما لو أن هذه الانتقادات تُقوض هذا الموقف بكليته، بيد أنني لا أعتقد أنها تفعل ذلك. فإذا ما أخذنا نظرية الاختيار العقلاني حسبما يراها كارلنج، على أنها نظرية خاصة وليست عامة، وتجنبنا التوجه الظاهر عند أبل، على سبيل المثال، لجعلها نظرية عامة، فإن هذه النظرية قادرة فيما يبدو على استيعاب أحد أبعاد الفعل الإنساني، وهو بعدٌ ذو أهمية أكبر في المجتمعات الحديثة منه في سواها. وشكل العقلانية البسيطة التي تفترضها ـ والتي كثيرا ما يشار إليها بالعقلانية الأداتية ـ هو شكل من أشكال التفكير التي نستخدمها في حياتنا اليومية. ونحن نقوم بأمور أخرى مهمة أيضا، وهذه تتجاهلها النظرية لكننا نستخدم العقلانية الأداتية فعلا. وعلى الرغم من أن النماذج التي تشكلها هذه النظرية لا تخبرنا بشيء عن العالم بالضرورة، إلا أنها مع ذلك تقدم لنا طريقة تفضي إلى ذلك العالم، أي تزودنا بمخطط قد نَفك بواسطته هذا التعقيد الماثل أمامنا. ويلوح لي أن هذا الشكل هو الشكل الذي تطورت على منواله أعمال إلستر، فأخذ يقول مثلا إن الافتراض بأن المشكلات لها حلول عقلانية هو بحد ذاته افتراض لاعقلاني.

ولو عدنا لما قاله بيكر، لوجدنا أن نموذجه قادر بلا شك على وصف ما يجري في بعض الأسر، ولكن ليس في كلها. فنموذجه يفترض وجود محددات بنائية ـ أو قيودا ـ على اختيارات أفراد الأسرة، وهو ما يعني وجود حتمية بنائية ضمنا. والحق أنني كلما أمعنت القراءة في نظرية الاختيار العقلاني، بدا لي أنها تبين إحدى الطرق التي بواسطتها تعيد بنى العقلاقات القائمة

إنتاج نفسها. وإذا ما أخذنا النظرية على أنها تقدم للعقلانية في وضعها الأمثل، فإننا نستطيع استخدامها ليس للنظر في الأفعال التي لا تناسب النموذج العقلاني للفعل فحسب، بل في الطرق العديدة المحتملة التي تكون فيها نتائج الاختيارات اللاعقلانية (حسبما تحددها النظرية)، هي النتائج التي سنحصل عليها لو كانت تلك الأفعال أفعالا عقلانية.

من الواضح أن نظرية الاختيار العقلاني، شأن نظرية الصراع، يمكن دمجها في نظرية بارسونز، التي يلعب مفهوم الفعل الأداتي دورا مهما فيها. ومهما أصرَّ أصحاب هذه النظرية على الفردية المنهجية فقد رأينا كيف كانت تُجبر دائما على أخذ المجتمع كله بالحسبان، فضلا عن شتى المستويات الجماعية وقد يتسرع علماء الاجتماع الذين يصبون اهتمامهم على دراسة المجتمع كله، أو على الأقل على دراسة تلك الكيانات التي تتجاوز حدود الفرد، ويرفضون ما تقدمه نظرية الاختيار العقلاني من تحليلات. لكن إذا كنا موجودين في موضع ما في النسق الاجتماعي فإن الاختيار العقلاني، ما هو إلا وسيلة من الوسائل التي يعمل بها النسق ويعيد إنتاج ذاته.

الإشارات

(١) يدين الكثير من الأفكار التي تناولها هذا الفصل بالكثير لنظرية Olson الخاصة «بالاختيار الاجتماعي».

انظر قائمة القراءات الإضافية.

قراءات إضافية.

نظرية الاختيار العقلاني

تضم النصوص الأساسية في هذا المجال ما يلي:

Becker, G. S. (1976) The Economic Approach to Human Behaviour, University of Chicago Press, Chicago.

Becker, G. S. (1981) A Treatise on the Family, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Downs A. (1957) An Economic Theory of Democracy, Harper, New York.

Fishburn, P. C. (1973) The Theory of Social Choice, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Hardin, R. (1982) Collective Action, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD.

Margolis, H. (1982) Selfishness, Altruism and Rationality, Cambridge University Press, Cambridge.

Olson, M. (1965) The Logic of Collective Action, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Olson, M. (1982) The Rise and Decline of Nations, Yale University Press New Haven, CT.

Sen, A. (1977) "Rational fools : A critique of the behavioural foundations of economic theory", Philosophy and Public Affairs, vol. 6, pp. 317-44.

Sen, A. (1983) Choice, Welfare and Measurement, Basil Blackwell, Oxford.

والكتب المدرسية التالية مفيدة بشكل خاص، وتشكل المقدمة التي كتبها أبل، وتلك التي وضعها إلستر لكتاب Rational Choice ونقطة بداية جيدة:

Abell, P. (ed.) (1991) Rational Choice Theory, Edward Elgar, Aldershot, Hants.

Elster, J. (ed.) (1986a) Foundations of Social Choice Theory, Cambridg University Press, Cambridge.

Elster, J. (1986b) Rational Choice, Basil Blackwell, Oxford.

لمعرفة المزيد عن «الاقتصاد المنزلي الجديد» انظر:

Becker, G. (1981) A Treatise on the Family, Harvard University Press, Cambridge, MA.

والنقاش الموجود في:

Morris, L. (1990) The Workings of the Household, Polity Press, Cambridge.

والأعمال الرئيسية في ماركسية الاختيار العقلاني هي:

Elster, J. (1985) Making Sense of Marx, Cambridge University Press, Cambridge.

Przeworski, A. (1985) Capitalism and Social Democracy, Cambridge University Press, Cambridge.

Roemer, J. (1982) A General Theory of Exploitation and Class, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Roemer, J. (ed.) (1986) Analytical Marxism, Cambridge University Press, Cambridge.

Ware, R. and Neilson, K. (eds) (1989) Analysing Marxism, University of Calgary Press, Calgery, AB.

Wood, A. (1981) Karl Marx, Routledge & Kegan Paul, London.

Wright, E. O. (1985) Classes, Verso, London.

وأفضل مقدمة لهذا المنظور وأشدها إمتاعا:

Carling, A. (1986) “Rational choice Marxism“, New Left Review, no. 186, pp. 24-62.

نقد النظرية

أفضل الأعمال في هذا المجال وأحسنها تنظيما كتاب:

Hindess, B. (1988) Choice, Rationality and Social Theory, Unwin Hyman, London.

ومن الأعمال التي تنتقد النظرية من منظور الماركسية:

Levine, A., Sober, E. and Wright, E. O. (1987) “Marxism and methodological individualism“, New Left Review, no. 162, pp. 67-84.

Wood, E. M. (1989)”Rational choice Marxism : Is the game worth the candle?”, New Left Review, no. 177, pp. 41-88.

وانظر كذلك نقاش كارلنج وآخرين في:

New Left Review, no. 184, (1990), pp. 97-128.

ولمعرفة آخر أعمال إلستر التي يناقش فيها محدودية مفهوم العقلانية، انظر:

Elster, J. (1989a) Solomonic Judgements, Cambridge University Press, Cambridge.

Elster, J. (1989b) The Cement of Society, Cambridge University Press, Cambridge.

وهناك مناقشة ممتازة لهذين العملين وغيرهما من أعمال إلستر في

Ryan, A. (1991) “When it‘s rational to be irrational“, New York Review of Books, vol. 38, no. 15, pp. 19-22.

حواشي الفصل الرابع

(*) methodological individualism الفردية المنهجية هي نزعة ترى أن تفسير الظواهر الاجتماعية غير ممكن إلا بإرجاعها للأفراد المكونين لها، على اعتبار أن الظواهر الاجتماعية تتكون من تفاعل الأفراد بعضهم مع بعض بما يحمل هؤلاء الأفراد من قيم وأهداف وخصائص مميزة (المترجم).

(*2) آدم سمث (1723 ـ 1790) إسكتلندي ورائد من رواد علم الاقتصاد (المترجم).

(*3) جورج هومانز (1910 ـ 1989) وبيتر بلاو (1918 ـ) رائدان من رواد علم الاجتماع في أمريكا. (المترجم).

(*4) رئيسة وزراء بريطانية في حقبة الثمانينيات (المترجم).

(*5) من الأفضل ترجمة مصطلح collective action بالتحرك الجماعي، إذ هو الشائع في الكتابات السياسية والصحفية، فضلا عن أنه يعبر عن روح المصطلح الأجنبي (المترجم). لكن كلمة action هي من المصطلحات الأساسية في الكتاب وتُرجمت في كل الحالات بالصيغة المناسبة في كلمة «فعل»، ولذا يستحسن الاحتفاظ بالاتساق في ترجمتها (م. ع).

(*6) وهو مصطلح يشير إلى مغالطة منطقية حيث يعزى فيه سبب وقوع ظاهرة إلى ظاهرة أخرى سبقتها وذلك بسبب العلاقة الزمنية فحسب (المترجم).

(*7) الأزاندة شعب أفريقي يقطن إقليما يقع جنوبي غربي السودان، وشمالي زائير وجنوبي جمهورية أفريقيا الوسطى. ولقد أطلق عليهم الرحالة الأوروبيون في القرن الماضي اسم شعب نيام نيام .
(المترجم)

5 التفاعلية الرمزية: المجتمع محادثة

تمهيد

إن التفاعلية الرمزية أقل النظريات التي يناقشها هذا الكتاب اكتمالا. ويصفها پول روك Paul Rock (1979) بالغموض المتعمد، ذلك أنها تتنوع أشكالا عديدة، ويبدو أن وجود النظرية اعتمد لمدة طويلة على تداولها شفاهة أكثر من اعتماده على كتب مدرسية معتمدة. لكن العقد الماضي شهد محاولات لإعطاء النظرية صفتها المؤسسية ووضعها على شكل نسق متكامل (وهو ما يوثقه Plummer 1991)، وهي محاولات تقلل من قيمة النظرية بعض الشيء في رأيي. وقد كان مركز تطور النظرية هو قسم الاجتماع بجامعة شيكاغو في عشرينيات هذا القرن، ومن بين مؤسسيها الذين لن أناقش أعمالهم مفكران هما روبرت بارك Robert Park ووليم توماس W.I.Thomas[*]. وقد اعتمدت النظرية على المدرسة الفلسفية النفعية[2*]، التي هي مدرسة أمريكية خالصة وعلى التفسير الاجتماعي للأيكولوجيا (أي دراسة العلاقة بين الكائن والبيئة)، وعلى مناهج الدراسة الحقلية التي طورها الأنثروبولوجيون والتي

تعرف بين علماء الاجتماع الآن بمنهج الملاحظة بالمشاركة. وكما لاحظ أصحاب النظرية الوظيفية فيما بعد، كانت التفاعلية الرمزية قوية في مجال البحث التجريبي، وضعيفة في مجال التنظير فمثلما يعيش الأنثربولوجي مع قبيلة في غينيا الجديدة، فإن التفاعلي الرمزي أيضا يعايش جماعة في مجتمعه هو. وإذا شئنا تسمية مؤسس فكري يمكن أن يُعتبر منظرها الرئيسي فهو جورج هربرت ميد[3*] George Herbert Mead. والأبحاث الحديثة حول هذا المنظور كلها تعطي ميد قصب السبق في هذه المدرسة. والغموض الذي أشرت إليه يعود إلى أن عمله الرئيسي الموسوم بـ العقل والذات والمجتمع Mind, Self and Society (1934)، قد جُمع بعد موته من مذكرات طلبته المستمدة من محاضراته التي كان يلقيها عليهم.

ولابد لنا لوضع التفاعلية الرمزية في إطار الفصول السابقة، من أن نعود مرة أخرى إلى بارسونز وفكرة وحدة الفعل الصغرى. وهي تقوم على مجموعة من المسلمات حول الفاعل الاجتماعي وهي: أن الفاعل يختار من بين أهداف ويختار الوسائل لتحقيق تلك الأهداف في موقف يتكون من موضوعات مادية واجتماعية - والأخيرة تتضمن معايير اجتماعية وقيما ثقافية. وتتطلب عملية خلق المؤسسات أن يوجه الفاعلون أفعالهم نحو بعض لتحقيق الإشباع المتبادل، وإذا ما نجحت تلك العملية، فإن أفعالهم تصبح ثابتة وتتخذ أنماطا من أدوار المكانة - أي تُشكل بنية أدوار. ويمكن النظر إلى هذه الأدوار من حيث توقعات البشر من بعضهم (أي من حيث المعاني والرموز). وقد بينت أن المنظور يمكن أن يركز في دراسته إما على بنى الأدوار والأنساق الاجتماعية أو على سلوك الدور والفعل الاجتماعي. ولقد ذهبت إلى أن هناك بعض الصعوبات في جمع التوجهين معا، في أي شكل من أشكال التفسير السببي العام (حتى وإن وجدت الرغبة)، ذلك أن هذه النظرية ليس باستطاعتها فصل الفعل عن البنية بشكل مناسب. فقد نُظر إلى الأنساق الاجتماعية وبنى الأدوار في أحيان كثيرة، بوصفها نتيجة للفعل الاجتماعي وفي أحيان أخرى كان العكس هو الصحيح، بيد أنهما في الأساس شيء واحد. ومرجع هذا التذبذب يكمن في أن هذه النظرية قد تم تعميمها من نظرية تخص الأفراد إلى نظرية تخص المجتمعات. أما التفاعلية الرمزية فلا تقوم بهذه النقلة، بل تظل مع الفعل الاجتماعي. ومع أنها ترى

البنى الاجتماعية ضمنا باعتبارها بنى للأدوار بنفس طريقة بارسونز، إلا أنها لا تشغل نفسها بالتحليل على مستوى الأنساق. إنها تبقي اهتماماتها على مستوى وحدة الفعل الصغرى شأن نظرية الاختيار العقلاني، بيد أنها لا تهتم بقضية الاختيار بين سُلّم المفاضلات قدر اهتمامها بقضية تشكل المعاني، التي يعبّر سُلّم المفاضلات عن نفسه بواسطتها.

إن أشكال التفاعلية عديدة، بيد أنني سوف أركز على تيار منها يعرف بتيار مدرسة شيكاغو، لأنني أعتقد أنه يقدم أهم المساهمات وأصعبها على الدمج في الوظيفية البنائية، رغما عن مشاطرتها نفس المسلمات. وهنا تأتي المقايسة مع المحادثة في مكانها الصحيح: فالعالم الاجتماعي يظهر خصائص الانسياب والتطوير والإبداع والتغير التي نلحظها في الحديث الدائر حول المائدة، أو في النادي (على الأقل في المراحل الأولى). والحق أن الحياة الاجتماعية تتكون من محادثات، داخلية وخارجية وهذا التوجه أقرب، كما أعتقد، إلى روح مؤسسي المنظور، بتفاؤلهم بالتقدم الاجتماعي والديمقراطية، وإلى وجهة نظرهم القائلة إن التطور الاجتماعي إنما هو نتيجة لتطور إبداع الفرد وسبب له. وهي أقرب أيضا لنمط الحياة الأمريكية بتأكيدها على المساواة وحرية الفرد والحراك الاجتماعي. أما إلى أي حد يقترب هذا المنظور من واقع الحياة الاجتماعية، فتلك مسألة أخرى بالطبع.

فرضيات التفاعلية الرمزية

يعطينا هربرت بلومر[*4] (1969) أوجزر صياغة للفرضيات التفاعلية:

1 - إن البشر يتصرفون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه تلك الأشياء لهم.

2 - هذه المعاني هي نتاج للتفاعل الاجتماعي في المجتمع الإنساني.

3 - وهذه المعاني تُحور وتُعدل ويتم تداولها عبر عملية تأويل يستخدمها كل فرد في تعامله مع الإشارات التي يواجهها.

هذه الفرضيات الثلاث تتطابق تقريبا مع الأقسام الثلاثة لكتاب ميد: العقل والذات والمجتمع. ونقطة البدء عند ميد هي مناقشته للخصائص التي تفرق الإنسان عن الحيوان. وقد استقر رأيه شأنه شأن الكثير من المفكرين على أن الفرق بين الكائنين إنما هو في استخدام اللغة، أو «الرمز

الدال»، واهتم بالتوسع في دراسة مضامين ذلك. فالحيوانات تدخل في محادثات إيمائية، إلا أن من الخطأ القول إنها تتواصل مثل الإنسان. فعندما ينخر كلب على آخر ويتراجع الآخر، يشعر أحدهما بالعدوانية بينما يشعر الآخر بالخوف، ولكن لا يوجد في ذلك فهم متبادل. أما إذا أردت تحذير أحد طلبتي ربما لأنه أخذ من وقتي أكثر مما يجب، فإنني (في العادة) لا أكشر عن أسناني وأنخر، بل أقدم له سببا أظن أنه سوف يفهمه. والفرق هنا هو أن الرمز الدال، على عكس الإيماءات الحيوانية، يحدث ردة الفعل نفسها فيَّ أنا، كما يحدث في نفس الشخص الآخر، ـ والعكس بالعكس ـ حيث إن كل واحد منا في عملية تبادل الحديث، يتخيل نفسه في مكان الآخر. أما الكلاب فهي ليست بقادرة على حد علمنا على تمثيل دور الآخر في احتكاكها ببعض بتلك الطريقة، أي أن اللغة، أو الرمز الدال، هو الذي يصنع الفرق.

ولو طرحنا القضية بصورة أخرى، قلنا إن الرمز الدال هو المعنى المشترك. وهو يتطور في سياق عملية التفاعل، التي تتلخص هي ذاتها في سعي البشر لتحقيق نتائج عملية في التعاون فيما بينهم. ويصف ميد شيئا شبيها بالعلاقة الحميمة التي تنشأ بين شخصين، حيث تتطور في سياق تفاعلهما اليومي لغة خاصة بهما تقريبا، وهذا، عنده، هو ما يجري في الواقع بصورة عامة. فالتفاعل الاجتماعي يولد المعاني، والمعاني تشكل عالمنا. وهذا يعني أننا نخلق عالمنا بما نخلع عليه من معان: فقطعة الخشب هي قطعة خشب، غير أنها في حياتنا اليومية تصبح منضدة. وكلمة «منضدة» تعني الدور الذي تلعبه قطة الخشب تلك في عملية تفاعلنا: أي ذلك الشيء الذي نأكل عليه، أو تلك التي نعمل عليها أو التي نحمي بها أنفسنا ضد هجمات الشرطة، وهكذا. وكما أن تلك المعاني تتغير وتتطور فإن العالم يتغير أيضا معها ويتطور.

إن الرمز الدال يمنح البشر القدرة على التأمّل في ردود أفعالهم وللاستعداد لها في خيالهم. والرموز تمكننا من أن ننأى قليلا عن الأشياء الموجودة في العالم وأن نجري عليها التجارب في فكرنا، وهو ما يحدث كلما أزمعنا القيام بشيء ما. ووجود اللغة هو الذي يمكننا من الابتعاد، والتفكير ثم الاختيار. وهذه النقطة توصلنا إلى عملية التأويل التي أُشير

إليها في فرضية بلومر الثالثة. وقد تحدثت حتى الآن عن «المحادثات الخارجية» ـ أي عمليات التفاعل تلك التي نخلق بواسطتها عالمنا المشترك. لكن عملية التأويل الداخلي هي أيضا محادثة، بين جزأين مختلفين من الذات (أو بين وَجْهي الذات حسب مصطلح ميد). فلنتذكر أن الرمز الدال يثير في نفسي ردة الفعل ذاتها التي يثيرها في الآخرين، إنه يمكنني من النظر إلى نفسي كما ينظر إليّ الآخرون. هذا هو أنا: نفسي كما يراها الآخرون؛ أما الوجه الثاني من ذاتي فهو الجزء الذي ينظر إلى ذاتي (أنا أفكر فيَّ)[(*5)]، ويرى ميد في هذا مصدرا للأصالة والإبداع والتلقائية. وتقدم المحادثة الداخلية قناة لابد أن تمر منها جميع المحادثات الخارجية أو أنماط التفاعل. ويقتضي هذا المفهوم للذات أيضا وصفا لعملية التنشئة الاجتماعية. ففي حياة الطفل الرضيع تأخذ الحركات العشوائية باكتساب المعاني شيئا فشيئا، عندما يتعرف على الحركات التي لها معنى عند الآخرين. ثم يتعلم الطفل من خلال اللعب، أخذ أدوار أفراد آخرين، وكلما كبر تعلم من خلال اللعب أن ينسق نشاطاته مع نشاطات الآخرين وأن ينظر إلى نفسه كما تنظر إليه الجماعة. ثم يصبح قادرا من خلال الأقران (الأصدقاء) على رؤية نفسه في إطار أوسع، إلى أن يصبح قادرا على «أخذ دور الآخر العام»[(*6)] باصطلاح ميد ـ أي إلى المرحلة التي يستطيع بها رؤية نفسه كما يراه المجتمع كله. وبكلمات أخرى، يصبح لدى، الطفل عند هذه النقطة نوع من الضمير الاجتماعي.

إن كل تيار من تيارات التفاعلية الرمزية يركز على جانب معين من النظرية. فمدرسة شيكاغو تركز على عملية انسياب التفاعل والعمليات التأويلية، وتنظر إلى الأسلوب الذي تتطور به المعاني وتتغير. في حين تحاول «مدرسة آيوا» ورائدها مانفرد كون[(*7)] Manfred Kuhn، تحويل تلك الأفكار إلى متغيرات قابلة للقياس، مفترضة أن الذات مستقرة وثابتة نسبيا. ففي اختبار وضعه كون واسمه اختبار العشرين مقولة (أو اختبار «من أكون»؟) يسأل فيه الناس أن يختاروا سلسلة من عشرين مقولة تصفهم بأكبر قدر من الدقة، وينتقل من ثم إلى ربط نتائج ذلك الاختبار بالأوضاع الاجتماعية للمُستَجْوبين. أما آراء ميد فلا تستخدم باعتبارها نظرية في الواقع لتفسير ما لوحظ، بل باعتبارها أداة وصف لما لوحظ. وثمة تيار آخر

أيضا، يُسمى عادة «نظرية الدور»، وهو ينظر إلى الطريقة التي تكون بها المحادثة الداخلية وسيطا للذات في تقديم نفسها في بنى الأدوار. وأعمال رالف تيرنر Ralf Turner هي أكثر الأعمال تنظيما في هذا الحقل.

وسأنظر الآن بإيجاز في أعمال إرفنج جوفمان(*8) Erving Goffman للتمثيل، وهو من حيث موقفه النظري في منزلة بين منظور مدرسة شيكاغو ونظرية الدور بشكلها الأكثر تنظيما. وكثيرا ما يصنف منظور جوفمان بالمنظور «المسرحي»، وهو مصطلح يستخدمه بنفسه. فالأدوار (أي التوقعات التي تكون لدى الآخرين عن سلوكنا في ظروف معينة) هي بمنزلة نصوص نقوم بتمثيلها، ولذا فهو مهتم ببيان الأساليب التي نسلكها لأداء أدوارنا، وهكذا كانت طالبات الكليات الأمريكية في الخمسينيات يتغابين عمدا للتأثير في زملائهن الطلبة؛ وكان سكان جزر شِتْلَنْد(*9)، وهي الجزر التى أجرى فيها جوفمان معظم دراساته الميدانية لأشهر كتبه، وهو «تقديم النفس في الحياة اليومية» (1971) The Presentation of Self in Everday life،كانوا يتركون واجهات بيوتهم تتآكل مخافة أن يعتقد المُلاّك أن ساكنيها قادرون على دفع إيجار أعلى. وينظر جوفمان بهذا الشكل إلى جميع أوجه الحياة ، من أكثرها خصوصية إلى أكثر جوانبها ظهورا وعلنية. فالمرأة التي تحس أنها أخطأت في حق زوجها، تقوم عادة بمحاولة استرضائه ما أمكن بإظهارها ودا زائدا غير معهود. وعملية التصنع أو «التحكم في الانطباعات» - impression management - تقع باستمرار في حياتنا، كما لو كنا جميعا نعمل مندوبي إعلانات لذواتنا. ونحن نستخدم محيطنا المادي مجالا للتمثيل تاركين مساحات للخلوة «وراء الكواليس»، نلوذ إليها طلبا للراحة من عناء التمثيل (كما في الحمام مثلا).

ويمكن النظر إلى هذا في إطار حديث ميد عن الـ I والـ Me. إذ يصف جوفمان السُبل التي تقدم بها الـ I الـ Me. والصعوبة تكمن هنا في أننا لا نعرف أبدا ما هي الـ I، وميد نفسه لم يخبرنا سوى عن كونها مصدرا للإبداع والأصالة. أي أن كل شيء يختزل إلى عملية تمثيل، حيث الذات لا فحوى لها غير ما هو متوقع منها في مواقف مختلفة، ونحن لدينا من الذوات بقدر ما هنالك من مناسبات ومواقف مختلفة. وهذا الكلام يقودنا إلى إحدى الانتقادات الرئيسية للتفاعلية الرمزية كما سأبين بعد قليل.

إن عمل جوفمان هو في أساسه عمل وصفي: فكتاب «تقديم النفس في الحياة اليومية» ما هو إلا تصنيف لوسائل لَعِب الأدوار واستراتيجياتها. وهذا يشير إلى جانب من طبيعة التفاعلية من حيث هي نظرية: فهي تفتقد الصرامة العلمية ولا تستخدم الاستنباط المنطقي. بل تقدم لنا سلسلة من الأفكار التي يمكن للباحث أن يُوظفها في عمله بصفتها توجيهات عامة. والتفسير الذي يطوره الباحث ضمن منظور التفاعلية هو تفسير بمستوى منخفض نسبيا؛ وفي حالة جوفمان، فإن التفسيرات التي يقدمها ما هي إلا ترديد لمسلمات ميد في التفريق بين I والـ Me، وظفها فيما بعد ليعيد وصف مختلف أشكال الفعل مستخدما المماثلة المسرحية.

إن جوفمان، على الأقل، يرى جميع الأفعال بهذا المعنى. أما غيره من التفاعليين فيقول كثير منهم إن التفسيرات لا تناسب إلا المواقف التي وضعت لتفسيرها؛ وليس بمقدورنا أن نضع تعميمات عن الحياة الاجتماعية. والمجتمع بصفته محادثة ظاهرة تتغير باستمرار، ولا يمكن حشره في تعميمات مجردة. ومع هذا، فإن نظرات ميد الثاقبة تقدم في رأيي أساسا لتفسير غائي أولي للفعل البشري باستطاعته تفسير ما يفعله الناس، وبيان ما فيه من منطق لا يتبدى من النظرة الأولى. وعالم الاجتماع يستطيع أن يبين السبل التي يُقيم الناس بها أمور حياتهم ويختارون مسلكا معينا بين مسالك عدة، وحيث لا يظهر للملاحظ من النظرة الأولى أن هناك اختيارا. وهكذا استطاع هوارد بيكر في كتابه اللامنتمون[*10] Outsiders(1963)، أن يبين كيف أن تعاطي المريوانة[*11] هي مسألة تعلُّم أكثر منها مسألة إدمان. فالناس تتعلم من الآخرين تأثيرات المريوانة قبل أن يحسوا الأثر بأنفسهم. ونحن بالتالي نستطيع وصف عملية التعلم هذه في إطار المعاني الجديدة التي تتطور بفعل التفاعل القائم، واختيار تجريب الجديد وخبرات المدخنين. والتفاعلية تبحث عما يدعوه بول روك (1979)، «بالعقلانية التي تظهر أحيانا» في الأفعال، أي تلك النظرات والمعاني والاختيارات المحددة التي تدخل في كل موقف بذاته.

هل أصحاب نظرية التفاعلية الرمزية عُمْي وأغبياء؟

إن أغلب الانتقادات التي ستصادفها في هذا الكم المتنامي بسرعة من

الأدبيات[*12]، حول التفاعلية الرمزية ستشير على الأرجح إلى أن هذه النظرية تغفل الجوانب الأوسع للبنية الاجتماعية، ولذا فهي لا تستطيع قول أي شيء عن ظواهر كالقوة والصراع والتغير، وأن صياغاتها النظرية مغرقة في الغموض، وأنها تقدم صورة ناقصة عن الفرد. وعادة ما تُطرح هذه النقاط كما لو أنها انتقادات بَيِّنة بذاتها: فحتى الأبله باستطاعته أن يرى البنى الاجتماعية ويتحسس تأثيراتها، والساذج وحده هو الذي سيرتضي بصياغات نظرية غامضة، ومن الواضح أن علم الاجتماع بحاجة إلى نظرية أكثر عمقا عن الفرد.

على العموم، لا تَأْخُذ أي من هذه الانتقادات دفاع التفاعليين عن موقفهم بعين الاعتبار. فإذا ما بدأنا بالحجة التي تقول إن مفاهيم التفاعلية الرمزية مفاهيم غامضة، فإن هذه النقطة، تمثل جانبا ضروريا من ما تميزت به في علم الاجتماع في رأيي. فإن كان الهدف هو كشف منطق «أفعال» الناس الذي يظهر «أحيانا»، وإذا كان صحيحا أن التفاعل الاجتماعي هو في حالة تغير مستمر، فإن نقطة الانطلاق النظرية لابد أن تكون مرنة ومرهفة Sensitising (أعني غامضة)، وإلا فقدنا تلمس جوانب مهمة مما نحن بصدد دراسته. وعند هذا المستوى من التحليل نكون أكثر ما نكون عرضة لخطر الانزلاق، إلى تشويه ما نقوم بدراسته إذا ما أدخلناه جبرا في قوالب نظرية جاهزة ومفصَّلة.

وفي حين أن تيار نظرية الدور في التفاعلية يأخذ البنى الاجتماعية بعين الاعتبار، فإن وجهة نظر مدرسة شيكاغو ترى أن انتقاد فكرة كهذه انتقادا صريحا أمر ممكن. فالبنى الاجتماعية كيانات مجردة، فيما يقولون، ونحن نستطيع الدخول في نقاش مجرد وممتع حولها (كما في الألغاز الصعبة)، ونستطيع أيضا أن نعيد تأويل العالم وفقا لصيغ تلك البنى (كما في لعبة الكلمات المتقاطعة)، ولكننا لن نصل أبدا إلى استنتاجات مرضية عنها، والأرجح أنه سيفوتنا إدراك ما هو واقع أمام أبصارنا. وهذه النقطة يعبر عنها بول روك بجلاء بقوله: «إن طبيعة المجتمع غامضة لدرجة أن المحاولات العلمية لمناقشة تلك الطبيعة، هي محاولات لا تستقيم مع العقل بوجه عام. وقد نستخدم تعريفات فضفاضة نتكئ عليها لتوجيه التحليل، لكن افترض إمكانية رسم صورة لأنساق كبيرة من أنساق المجتمع أمر مضلّل.

بل إنه ليس من العقل في شيء افتراض أن المجتمع منظم هو وبناه. ولو كان كذلك، لأمكن معرفته هو وما فيه من بنيى،بتحليل يستند فقط على تخمينات قبلية هي موضع شك دائم، أو عن طريق مركب يستند على فهم قبلي، وهو مالا يعتبر من العلم في شيء. ولهذا يتردد عالم الاجتماع في الكتابة عن المجتمع بصفته موضوعا قابلا للتحليل على الإطلاق. وحينما يفعل ذلك، فإنه قد لا يفعل أكثر من تصويره على هيئة كتلة هلامية من عمليات التبادل غير المستقرة (Rock 1979 :227-8).

وهذه في رأيي حجة قوية تتفق مع ما ذهبتُ إليه في مقدمة الباب الثاني، من أن التفسير النظري ابتداء هو تفسير إبداعي على أقل تقدير. وأن هذا التفسير يمكن أن يصبح أقرب إلى الحقيقة وذلك بإخضاعه لشروط المنطق والأدلة: أما روك فإنه لا يعتقد بإمكان القيام بهذه العملية بأي صورة مرضية.

كيف يُحكَم فيما بيننا؟ أعتقد أن الحجة على بول روك يمكن إقامتها مما قاله هو ذاته. فهو يعترف بأن البشر في بعض الأحيان يستخدمون تعبير (المجتمع)، ويمكننا بحث معنى هذا التعبير عندهم وكيف يتطوّر معناه في تفاعلهم. ولقد قلت في الفصل الأول أن كل شخص، في حياته اليومية، يمارس التنظير، ومن الطبيعي أن يتحدث الناس في تفاعلهم اليومي عن «المجتمع» لأنهم يدركون تأثير شيء ما لا يستطيعون تحديده بأي وسيلة تجريبية واضحة. وافتراض أن «المجتمع»، وهم، وأنه غير منظم وما شابه ذلك، هو إنكار لتجربة تأثير المجتمع في أولئك الذين ندرسهم. وبعبارة أخرى، إن ما نقوم به هنا هو عكس ما انطلقت التفاعلية الرمزية أصلا للقيام به. فنحن نستطيع التسليم لروك بأن معرفتنا عن «المجتمع» ستكون دوما غير قاطعة، وبأننا يجب ألا نُقَولِب عمليات التفاعل في نظرية جامدة، ولكننا لا نسلّم بأنه يجب ألا تكون لنا أي نظرية للمجتمع على الإطلاق. وبناء على ما قلت في المدخل، فإن النقد الموجه للتفاعلية الرمزية من أنها لا تأخذ البنى الاجتماعية الواسعة بعين الاعتبار قد يكون صحيحا، ولكن المشكلة الكبري هي كيف تؤخذ هذه البنى الاجتماعية بالحسبان؟ وهذه المشكلة ليست بالبساطة التي يفترضها النقاد.

قلت: قد يكون هذا صحيحا، لكنه ليس كذلك في الواقع. فهناك اتجاهات

واضحة ضمن إطار التفاعلية تشغل نفسها بمسألة البنية والقضايا المرتبطة بها مثل القوة والسلطة. ومما يثير الاهتمام أن تلك الاتجاهات تركز على مجالات معينة يمكن التعرف عليها ضمن حدود نظرية بارسونز. فقد توسع بعض الباحثين في مسألتي أخذ الدور وصنعه، وهو من أشد الأمور في المنظور (Stryker ,1980; Stryker and Serpe,1982). ويربط كل من ميلتزر Meltzer وهيرمان Herman (في Reynolds1990) هذا المنظور بمدرسة آيوا، ويظهر أنها تبرز حقا الجانب المتأثر بالسلوكية أكثر من سواه من التفاعلية الرمزية. إن الكثير من الدراسات التي تتناول سياقات بنيوية واسعة ومحدودة، وتركز على النظام التفاوضي للعلاقات الاجتماعية في مثل تلك السياقات، هي دراسات تتفق ومدرسة شيكاغو. ويمكن تطبيق فكرة التفاوض على مجموعة من المواقف. ويمكن لهذه الفكرة أن تبيّن، على سبيل المثال، كيف تعمل علاقات القوة «مباشرة» بلغة التفاعل وتفاصيله، وكيف أن النظام الاجتماعي - عند هذا المستوى على الأقل - هو نظام تفاوضي يمثل جزءا من المحادثة الاجتماعية المتواصلة. كذلك يمكن اعتبار مفهوم التفاوض مجموعة مفاهيم صورية يمكنها أن تقدم نظرية تفاعلية عامة، على غرار ما يتبناه كل من جلاسر Glaser وستراوس Strauss في كتابهما «اكتشاف نظرية من الواقع» The Discovery of Grounded Theory (1967).

إن دراسة هوستكا Hosticka (1979) عن علاقة المحامي والموكل، هي مثال لنوعية الممارسة التي تحصل على أرض الواقع، وفيها يبين هوستكا الأساليب التي يلجأ إليها المحامون لتحديد ما حدث لموكليهم وما يمكن عمله حيال ما حدث، غير مكترثين بمعرفة ما حدث حقا. ويمكن أن تُرى تلك الدراسة على اعتبار أنها تبين كيف يتجلى التفاوت البنائي في توزيع القوة في عملية التفاعل الاجتماعي، وكيف يعيد هذا التفاوت إنتاج نفسه (والنظام القانوني) في عملية التفاعل تلك. ومع أن هذا يتعلق بالتفاوض حول النظام، لكن هناك خلف عملية التفاوض تلك حتمية بنائية ضمنية، شبيهة بعنصر أشرت إليه في معرض مناقشتي لنظرية الاختيار العقلاني. ففي حين أن منظري الاختيار العقلاني يرون التفاعل بصفته مسألة اختيار لأفضل السُبل للقيام بعمل ما، فإن التفاعلية الرمزية ترى التفاعل باعتباره واقعا تفاوضيا يمتلك فيه أحد الأطراف قوة أكبر من الطرف الآخر، ومع

ذلك، فالنتيجة (فيما نفترض) سيان، حيث أن وجود البنية مفترض مسبقا في كل حالة. ولما كانت التفاعلية الرمزية لا تصر على الفردية المنهجية كما تفعل نظرية الاختيار العقلاني، فإن من الأسهل عليها أن تتحرك باتجاه البنية الاجتماعية، كما تتمثل في أعمال سترايكر Stryker، وربما كان من الأسهل اعتبارها دراسة جزئية Micro - Study ضمن الإطار البارسونزي.

أما النقد القائل إن التفاعلية الرمزية لا تقدم مفهوما شاملا للشخصية، فقد علق كِنْ پلَمَر Ken Plummerعليه (في حلقة دراسية وليس في دراسة منشورة على حد علمي قائلا: إن مثل هذا النقد غريب على النظرية الاجتماعية، ذلك أننا لا نتوقع من علم الاجتماع أن يشغل نفسه بموضوع الشخصية كما ينشغل بها علم النفس. وَتـزْعُم إحدى الانتقادات في هذا الاتجاه أن التفاعلية الرمزية لا يمكنها فهم العواطف، لكن ظهر في السنوات القليلة الماضية أن هذا النقد أيضا يجافي الحقيقة. والدراسة المتميزة هنا هي كتاب هوكشيلد Hochschild ا«لقلب المنضبط» Managed Heart (1983)، وهي دراسة في التحكم بالعواطف بين مضيفي الطيران ومحصلي الفواتير. وتهتم الدراسة، كما يدلّ العنوان، بالاستخدام الواعي للعواطف أثناء التفاعل؛ في حين تحاول دراسات أخرى التمييز بين الجوانب الفيزيولوجية والاجتماعية للعواطف، أو بالقواعد الاجتماعية التي تحكم التجارب العاطفية أو التعبير عنها فضلا عن تأثيراتها الاجتماعية. والتفاعلية الرمزية في أحد أشكالها المتطرفة، تتحرك في عالم كثيرا ما يشار إليه بنظرية التشييد الاجتماعي[13*] Social Constructionism، وفيها نرى خبرتنا ـ كما تراها منهجية النظام الاجتماعي وعلم الإشارة Semiotics، واتجاهات ما بعد البنوية ـ باعتبارها نتيجة للعمليات الاجتماعية.

تبقى التفاعلية الرمزية مع ذلك منظورا معرفيا في دراسة الشخصية، ويظل مركز اهتمامها هو دراسة التفكير وعملياته: فنحن نفهم البشر حينما نفهم ما يعتقدون أنهم يعرفونه عن العالم، أي نفهم معانيهم ومفاهيمهم عن أنفسهم. وإذا ما قبلنا بوجود العمليات اللاشعورية أيضا، فبإمكاننا القول تبعا لذلك إن أي نظرية تتعلق بدراسة الفرد، لابد لها أيضا من التعامل مع المستويات المختلفة للشخصية وعلاقة تلك المستويات ببعض، أي أن من الضروري إعطاء الشخصية فحوى. ويمكننا الإقرار مع جوفمان على أننا

نقوم بالتمثيل، غير أننا أكثر من مجرد ممثلين وحسب. وحتى حينما نتعامل مع المعاني والرموز، فإن التفاعلية الرمزية تقلل من تعقيد عملية صنع المعاني والرموز تلك، كما ستبين بعض النظريات التي سنعرضها فيما بعد. وسيتبين في الفصل القادم أن الطريقة التي يقوم بها البشر بتشكيل رؤيتهم للواقع وتطويرها، يمكن اعتبارها عملية خاضعة لقواعد معينة، وأن ثمة عمليات عامة لتشكيل المعاني لم يبحثها التفاعليون. وسيتضح في الباب الثالث أن المعاني أو الرموز ذاتها يمكن اعتبارها ذات بنية منظمة، لا، بل إن هذه المعاني أو الرموز تشكل نمطا آخر من الواقع ضمن العالم الاجتماعي.

يختار التفاعليون بشكل عام إذن، البقاء أقرب إلى عمليات التفاعل في جريانها اليومي على حساب تطوير نظريتهم قدما، ولعل هذا الاختيار اختيار ضروري ـ على الأقل، بسبب وضع المعرفة الحالي في هذا العلم بمجمله. إلا أن خطورة هذا الاختيار تكمن في أنه يتركهم يتجهون، في بعض الأحيان، إلى الانشغال بأعمال وصفية بحتة، مفترضين وجود البنية الاجتماعية. أما في حالة جوفمان، على سبيل المثال، فهناك رؤية نظرية مركزية عن تقديم النفس يتبعها استعراض لمختلف الطرق، التي يقدم بها الناس أنفسهم في سياقات مختلفة. وإذا كان بالإمكان ربط أعمال بارسونز بنظام للملفات، فإن أعمال جوفمان تشبه في بعض الأحيان مجموعة من بطاقات الفهرس التي يمكن ترتيبها بأي طريقة نريد، ويمكننا فهم جميع الأفعال عن طريق المماثلة المسرحية، ويمكننا ترتيب تلك الأفعال بأي نظام نشاء.

الخلاصة

التفاعلية الرمزية إذن نظرية لدراسة الأفراد، نظرية خاصة بالفعل الاجتماعي ولا تحاول في أوضح أشكالها أن تصبح نظرية للمجتمع. وتفسيرها للفعل ـ وهو جزؤها النظري ـ بسيط للغاية، ولكن يمكن أن يُرى ذلك، كاختيار مقصود لمصلحة استيعاب بعض تعقيدات مواقف الحياة الفعلية. والمهمة التي تشير إليها هي تطوير تفسير نظري أكثر دقة وشمولا، يستوعب أكبر جانب من أفعال البشر دون أن يفقد ذلك التفسير تعقيدات العالم الفعلي.

قراءات إضافية
الأعمال الرئيسية للتفاعلية الرمزية

تتضمن القائمة هنا الاتجاهات الثلاثة التي حددتها في معرض حديثي عن النظرية. وأعمال ميد وبلومر هي أفضل بداية.

Blumer, H. (1969) Symbolic Interactionism: Perspectives and method, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Denzin, N. (1971) The Research Act in Sociology: A theoretical introduction to sociological methods, Butterworth, London.

Glaser, B. G. and Strauss, A. L. (1967) The Discovery of Grounded Theory: Strategies for qualitative research, Weidenfeld & Nicolson, London.

Kuhn, M. H. (1964) “Major trends in symbolic interaction theory in the past 25 years“, Sociological Quarterly, vol.5 pp. 61-84.

Manis, J. G. and Meltzer, B. N. (1972) Symbolic Interaction: A reader in social psychology, Allen & Bacon, Boston, MA.

Mead, G. H. (1934) Mind, Self and Society, University of Chicago Press, Chicago.

Rose, A. M. (1962) Human Behaviour and Social Process: An interactionist approach, Routledge & Kegan Paul, London.

انظر على وجه الخصوص البحث المعنون:

(Role taking: Process vs conformity : R.H.Tunner)

مداخل مفيدة ونقاشات نقدية

أكثر الأعمال فائدة وسهولة هي أعمال Meltzer وPetras وReynolds؛ أما كتاب Rock فهو عمل متقدم نسبيا ومثير للجدل؛ بينما تقدم مجلدات Plummer مجموعة أعمال ممتازة.

Fisher, B. M. and Strauss, A. L. (1978) “Interactionism“, in Bottomore, T. B. and Nisbet, R. (eds), A History of Sociological Analysis, Heinmann, London, pp. 475-97.

Meltzer, B. W. and Petras, J. W. et al (1975) Symbolic Interactionism: Genesis, varieties and criticisms, Routledge & kegan Paul, London.

Plummer, K. (ed.) (1991) Symbolic Interactionism, Edward Elgar, Aldershot, Hants.

Reynolds, L. T. (1990) Interactionism: Exposition and critique (2nd edn), General Hall Inc., New York.

Rock, p. (1979) The Making of Symbolic Interactionism, Macmillan, Basingstoke.

Turner, J. H. (1974) “Parsons as a symbolic interactionist: A comparison of action and interaction theory“, Sociological Inquiry, vol. 44, pp. 28-94.

هناك مجموعة من الأبحاث النقدية في كتاب من إعداد كل من Meltzer و Manis وفي مجلد Plummer، وهناك قوائم تضم مراجع مفيدة في كتابي Petras وMeltzer وRoynolds. أما فيما يخصّ Goffman فانظر:

Ditton, J. (ed.) (1980) The View from Goffman, Macmillan, Basingstoke.

ومن الدراسات التفاعلية التي تمثل بداية جيدة لفهم نظريتهم:

Becker, H. (1963) Outsiders: Studies in the sociology of deviance, Macmillan, Basingstoke.

Goffman, E. (1968a) Asylums, Penguin, Harmondsworth.

Goffman, E. (1968b) Stigma: Notes on the management of spoiled identity, Penguin, Harmondsworth.

Goffman, E. (1971) The Presentation of Self in Everyday Life, Penguin, Harmondsworth.

Humphreys, L. (1970) Tearoom Trade: A study of homosexual encounters in public places, Duckworth, London.

Plummer, K. (1975) Sexual Stigma, Routledge & Kegan Paul, London.

المجموعة التالية مجموعة مختارة من الدراسات التفاعلية للبنية الاجتماعية:

Couch, C. (1984) Constructing Civilisations, Jai Press. Greenwich, CT. Fine, G. A. (1983) “Symbolic interaction and social organization: Introduction to the speacial feature“, Symbolic Interacton, vol. 6, pp. 69-70.

Hosticka, C. J. (1979) “We don‘t care about what happened, we only care about what is going to happen: Lawyer-client negotiations of reality“, Social Problems, vol. 26, pp. 599-610.

Strauss, A. (1978) Negotiations, Jossey-Bass, San Francisco.

Stryker, S. (1980) Symbolic Interactionism, Benjamin Cummings, Menloe Park, CA.

Stryker, S. and Serpe, R. T. (1982) “Commitment, identity, salience and role behaviour,” in Ickes, W. and Knowles, E. (eds). Personality, Roles and Social Behaviour, Springer-Verlag, New York, pp. 199-218.

حول العواطف، انظر:

Denzin, N. K. (1984) On Understanding Emotion, Jossey-Bass, San Francisco.

Hochschild, A. R. (1983) The Managed Heart: Commercialisation of human feeling, University of California Press, Berkeley.

Kemper, T. D. (1978) A Social Interactional Theory of Emotions, John Wiley & Sons. New York.

Shott, S. (1979) “Emotion and social life: A symbolic interactionist analysis,” American Journal of Sociology, vol. 84. pp. 1317-34.

حواشي الفصل الخامس

(*) روبرت عزرا بارك (1864 ـ 1944) ووليم إسحق توماس (1863 ـ 1947) من رواد علم الاجتماع والتفاعلية الرمزية على وجه الخصوص كما هو مبين أعلاه (المترجم).

(*2) Pragmatism وهن مذهب فلسفي يدعي بأن الحقيقة هي في صميم التجربة الإنسانية، وأن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو إلا في كونها مفيدة، وأن الفكر في طبيعته غائي (المترجم).

(*3) جورج هربرت ميد (1863 ـ 1931) (المترجم).

(*4) هربرت بلومر (1900 ـ 1986) أمريكي من رواد التفاعلية الرمزية (المترجم).

(*5) تقوم هذه الجمل على تمييز بين Me(أنا في حالة المفعولية) و I (في حالة الفاعلية)، وهو تمييز لا يعني شيئا بالعربية. ثم إن الترجمة بصورتها الحالية تؤدي المعنى دون اللجوء إلى هذا التمييز غير الضروري. قارن تعليق المؤلف بعد قليل (المراجع).

(*6) the generalized other ـ في مقابل الفرد المخصص، ذي الهوية المحددة، وهو ما يبدو أنه تجريد يقابل فكرة المجتمع (المترجم).

(*7) مانفريد كون (1911 ـ 1963) عالم اجتماع أمريكي ومن رواد مدرسة آيوا للتفاعلية الرمزية (المترجم).

(*8) إرفنج جوفمان (1922 ـ 1982) عالم اجتماع أمريكي ذاع صيته في فترة الستينيات والسبعينيات. (المترجم).

(*9) مجموعة جزر بالقرب من الساحل الإسكوتلندي في بريطانيا العظمى. (المترجم).

(*10) شاعت هذه الكلمة بعد ترجمة كتاب كولن ولسن بهذا العنوان.

لكن كلمة «الغرباء» أفضل منها في رأيي (المراجع).

(*11) وهو نبات مخدر يتم تعاطيه بالتدخين مثل السيجارة (المترجم).

(*12) هذه أيضا كلمة شائعة في مقابل literature. هي في غير مجال الأدب ترجمة خاطئة، والترجمة الصحيحة هي «كتابات» وتوسعا «بحوث» (المراجع).

(*13) وهي نظرية تبناها وليام إسحق ووليام توماس من مدرسة شيكاغو للتفاعلية الرمزية، وكذلك ألفريد شوتز، وتركز على أن المجتمع ينتج بشكل خلاق عبر الفعل الإنساني، فهو ليس مجرد كيان معطى قائم. وأن العالم الاجتماعي عبارة عن مجموعة من الشبكات التي حاكها أفراد وجماعات المجتمع والتي تقوم على الفهم المشترك عبر التأويل (المترجم).

٦ المجتمع مؤامرة: علم الاجتماع الظاهراتي ومنهجية النظام الاجتماعي

إن التفاعلية الرمزية هي أقدم التقاليد النظرية القائمة في علم الاجتماع المهتمة بدراسة التفاعلات الاجتماعية اليومية. ولقد سبق أن أشرت إلى أن تلك النظرية، يمكن أن تدمج بسهولة ضمن إطار نظرية كلية في علم الاجتماع تتخذ من الفعل الاجتماعي نقطة انطلاقها. لكن ظهرت في أواخر الستينيات نظريات أخرى بديلة مهتمة بعملية التفاعل الاجتماعي، وتختلف في جوانب عدة عن التفاعلية الرمزية. وسيخصص هذا الفصل أساسا لتناول منهجية النظام الاجتماعي، وهي واحدة من عدة منظورات برزت في تلك الفترة وما بعدها، ومنها علم الاجتماع الظاهراتي phenomenological Sociology، وعلم الاجتماع الوجودي، وعلم اجتماع الحياة اليومية. ولم تستطع أي منها أن تُثبت أقدامها وتتحول إلى مدرسة يُعتدّ بها، على الرغم من أن الكثير من نظراتها أصبحت متداولة. وأعتقد أن

هذا النشاط يشكل جزءا من اتجاه عام ذكرته سابقا، وهو الاتجاه الذي يسعى نحو الابتعاد عن أي نظرة، ترى المجتمع كيانا قائما بذاته مستقلا عن أفراده المكونين له، والتركيز بدل ذلك - أعتبره تركيزا فجًّا - على الأساليب التي يخلق بواسطتها البشر عالمهم الاجتماعي: وهو الاتجاه الذي يمثل ردة فعل على التغاضي عن رؤية الجوانب المعتمة من الحياة الحديثة. ومنهجية النظام الاجتماعي والمنظورات الأخرى المذكورة هي جزء من تيار ما فتئ يميل باتجاه ما يسمى بنظرية التشييد الاجتماعي خلال ربع القرن الماضي، وقد انطلق العديد من هذه المنظورات تحدوها روح إنسانية أو تحررية عامة أو غامضة بالأحرى. ومن الطريف القول - في الوقت الحاضر على الأقل - ، إن أكثر تلك الاتجاهات صرامة من الناحية العلمية وأقلها ميلا للسياسة، هو الاتجاه الذي أثبت أنه أطولها عمرا.

وسوف أتناول منهجية النظام الاجتماعي ابتداء عبر خلفيتها الفلسفية - أي عبر الفلسفة الأوروبية الظاهراتية وفلسفة علم اللغة.

الخلفية الفلسفية

الفلسفة الظاهراتية

إن مؤسس الفلسفة الظاهراتية هو إدموند هوسرل، الذي نشرت أهم أعماله في العقد الأخير من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من هذا القرن. وقد انصب اهتمام هوسرل على تطوير فلسفة جذرية بالمعنى الحرفي للكلمة: فلسفة تَنْفُذ إلى جذور معرفتنا وخبرتنا. وقد ذهب تحديدا إلى أن المعرفة العلمية أصبحت منفصلة عن خبرة الحياة اليومية ونشاطها، وهي المكان الذي نبعت منه تلك المعرفة أصلا، وعلى هذا، رأى أن مهمة الفلسفة الظاهراتية هي إعادة تلك الصلة. وقد استخدم علماء الاجتماع هذه الحجة بعد نصف قرن ضد النظرية الاجتماعية التقليدية، وبخاصة ضد الوظيفية البنائية، من حيث أن تلك النظرية أصبحت منفصلة عن نبض الحياة اليومية.

وتهتم الظاهراتية أساسا بدراسة البنى وبعمل الوعي الإنساني، ومسلمتها الرئيسية - التي كثيرا ما تكون مضمرة - هي أن العالم الذي نعيش فيه عالم مصنوع في وعينا، أو في رؤوسنا. وغني عن القول، إن من السخف نكران وجود العالم الخارجي، لكن الفكرة هي أن العالم الخارجي لا معنى له إلاّ

من خلال وعينا به. وعالم الاجتماع - أو أي عالم كان - لا يهتم بالعالم إلاّ من حيث إنه عالم له معنى، ولذا يتعين عليه أن يفهم كيف يصنع البشر من عالمهم عالما ذا معنى. وهذا يتحقق بالتخلي عما درجنا على الاعتقاد بمعرفته وبتتبع أصل تلك المعرفة وكيفية وصولنا إليها. وعملية التخلّي هذه يشار إليها في بعض الأحيان «بالاختزال الظاهراتي»، وفي أحايين أخرى بعملية «وضع الأقواس» bracketing، بينما تستخدم الكتابات المتخصصة تعبير التوقف époché(*).

علم الاجتماع الظاهراتي

بداية أودّ طرح نقطتين. أولاهما، التأكيد على التشابه القائم بين المنظورات التي ناقشتها إلى الآن وبين اهتمامات الظاهراتية. فهي كلها ترى أن المعاني والمعايير والقيم والمعتقدات، إلخ، هي محور عمل علم الاجتماع، وهي كلها نظريات عن الفرد والفعل. وثانيتهما أن الظاهراتية تفقد فيما أرى بعضا من أهم جوانبها، حينما تتحول إلى نظرية في علم الاجتماع. ولقد تحدثت عنها حتى الآن على أنها نظرية معرفة، إلا أن العديد من فلاسفتها ومنهم هوسرل يشغلون أنفسهم بنطاق أوسع من الموضوعات مثل العواطف، والتخيل والهلوسة وما شابه ذلك. وهذا الجانب أغفله علم الاجتماع الظاهراتي.

كان ألفرد شوتز Alfred Schutz، وهو تلميذ من تلاميذ هوسرل، هاجر إلى الولايات المتحدة بعد ظهور الفاشية في أوروبا فعمل مصرفيا ومدرسا غير متفرغ(2*) أبرز عالم اجتماع ظاهراتي. ولقد تأثر بالفلسفة النفعية والتفاعلية الرمزية، واهتم في كتابه الرئيسي «الفلسفة الظاهراتية للعالم الاجتماعي» The Phenomenlogy of the Social World (1972)، بمزج أفكار الفلسفة الظاهراتية مع علم الاجتماع عبر نقد فلسفي لأعمال ماكس فيبر. فقد حاول أن يبين كيف أننا نبني معرفتنا بالعالم الاجتماعي من فيض أساسي من التجارب المضطربة التي لا معنى لها. ونحن نفعل ذلك بعملية «تنميط»، وذلك بتصنيف الخبرات والتجارب على أساس التشابه. وعلى هذا الأساس، ألاحظ في تيار خبراتي أن أشياء معينة تشترك في خصائص محددة - كأن تتحرك مثلا من مكان لآخر - بينما يبقى محيطها ثابتا. وهذا

التصنيف يعطيني أكثر التصنيفات تجريدا «للكائنات الحية»؛ ثم ألاحظ بين تلك الأشياء المتحركة أن بعضها يصدر أصواتا متشابهة تكون من نوع، أنا قادر على إصداره أيضا؛ بهذه العملية أفصل «غيري من الناس» وأميّزهم عن بقية «الكائنات الحية». ثم أقوم بعد ذلك، بالتمييز بين أصناف عدة من هؤلاء الناس: السود والبيض، النساء والرجال. أخيرا، أحدد تلك السمات التي تميز أناسا بعينهم: أمي، صديقي. وبهذه الطريقة نشيد ما يدعوه شوتز «سياقات المعنى»، وهي مجموعة من المعايير التي ننظم بواسطتها مدركاتنا الحسية ونحوّلها إلى عالم ذي معنى وإلى ذخيرة من المعرفة، وهي ليست ذخيرة من المعرفة عن العالم، بقدر ما هي العالم ذاته. وهكذا يصبح الفعل والفعل الاجتماعي أمرين يحددان في الوعي: وينصب اهتمامنا على أفعال الوعي وليس على الفعل في العالم، والعالم الاجتماعي هو شيء نخلقه سويا.

هذا هو أساس عالمنا الاجتماعي: معرفة مسلّم بها نكتسبها بالسليقة. وكل واحد منا ينظم هذه المعرفة على أساس ما هو قائم هنا الآن، أي على أساس ما نفعله في زمان ومكان معينين، ننظم معرفتنا الحياتية تلك انطلاقا من «مشروعنا» نحن باستخدام مصطلح شوتز. ويتميز عالم الاجتماع عن الآخرين بامتلاكه مشروعا خاصا به وما يستتبع ذلك المشروع من تنظيم للمخزون المشترك للمعرفة. ومشروعه هو تقديمُ فهم عقلاني، أي موضوعي، للحياة الاجتماعية. ولكي يتمكن من القيام بهذه المهمة، فلابد له من وضع تنميط من الدرجة الثانية: أي وضع تنميط لتنميطاتنا نحن المستمدة من السليقة والتي ترتب لنا الحياة الاجتماعية بطريقة عقلانية؛ وبعد ذلك يكون بمقدورنا استخدام هذا النموذج العقلاني، للتنبؤ بما سيفعله الناس إذا ما تصرفوا بطريقة عقلانية، ولبيان جوانب اللاعقلانية في أفعالهم إذا لم تنطبق تلك الأفعال على نموذجنا. وشوتز يتحدث عن النظرية الاجتماعية باعتبارها تخلق عالما يتكون من لُعَب عقلانية، يمكن للمنظُر أن يحركها لتقديم معرفة عن العالم الحقيقي: ويمكن القول إنه إذا كان للناس أهداف معينة وتصرفوا بعقلانية فإنهم سيتصرفون بمثل هذه الطريقة، وإذا ما تغير الموقف، فإن تصرفهم سيتغير بهذه الطريقة أو تلك. وهنا يتضح مرة أخرى تركيز شوتز على الجانب المعرفي. ومن المفارقة أننا بهذا

التحليل، نصل إلى شكل من أشكال نظرية الاختيار العقلاني. غير أن هذه الصيغة أكمل، وفيها تتضح الطريقة التي يبنى بها موقف الاختيار، فضلا عن إلقائها مزيدا من الضوء على الدوافع. وفي هذا الإطار فرق شوتز، على سبيل المثال، بين الدوافع «التي سببها كذا، وهي الدوافع التي تتحدث عن شيء نتوقع حدوثه على أساس الخبرة»، والدوافع التي غرضها كذا، وهي التي تتحدث عن الحالة التي نريد تحقيقها.

استُخدمت أعمال شوتز على وجه العموم، وبصورة ضمنية في كثير من الأحيان، لتقديم مفهومات مرهفة أخرى. ولست على علم بأي دراسة عينية استخدمت تلك المفهومات بطريقة منظمة، فيما عدا ما ظهر منها خلال تطور منهجية النظام الاجتماعي، التي سأعرض لها بعد قليل، بيد أن هناك كاتبا واحدا هو بيتر بيرجر[(3*)] Peter Berger حاول توسيع نطاق الفلسفة الظاهراتية لتشمل نظرية في المجتمع. والكتاب الرئيسي، وهو كتاب كتبه مع توماس لوكمان Thomas Luckman هو التشكيل الاجتماعي للواقع The Social Construction of Reality (1967)، والكتاب يحاول بصراحة الجمع بين التحليلين الكلي والفردي. ومازال بيرجر ولوكمان يريان أن الحياة الاجتماعية تقوم على المعاني المسلّم بها والمستمدة من السليقة، إلا أن اهتمامهما منصب أكثر على المعاني العليا الظاهرة التي تشترك فيها الجماعة والتي تتطور من المعاني المستمدة من السليقة. ويذهبان إلى القول بأن البشر يمتلكون عددا محدودا من الغرائز المعينة والمستقرة؛ ولذا فإن استقرار الحياة الاجتماعية لا يعود إلى تلك الغرائز، وإنما هو ناتج عن البيئة الاجتماعية التي يخلقها هؤلاء البشر بأنفسهم، وفي هذه البيئة الاجتماعية تُمثل القيم والمعاني العليا، وهي أساسا قيم ومعان دينية يتقاسمها الجميع، البؤرة الحقيقية للتنظيم الاجتماعي. واهتمام بيرجر ولوكمان هو في بيان السبل التي تتطور بها هذه المعاني «وتتجسد» في المؤسسات الاجتماعية، والتي تجري تنشئة أعضاء المجتمع الجدد بناء عليها.

إجمالا، هذا الموقف يتركنا مع منظور يشابه الوظيفية البنائية. فالأفكار والقيم الثقافية والمعايير يُنظر إليها على أنها بؤرة للتنظيم الاجتماعي الذي تجري تنشئة أعضاء المجتمع الجدد فيه. إلا أن بيرجر ولوكمان ينفقان وقتا أطول وهما يتحدثان عن تطور تلك القيم نتيجة لتفاعل الأفراد الاجتماعي،

رغم أن الصورة النهائية للتنظيم الاجتماعي واحدة بين المنظورين. والفرق الأساسي هو أن البنائية الوظيفية لديها الكثير عما تتحدث عنه بخصوص التنظيمات المؤسسية، في حين أن هذه المسألة تميل إلى أن تكون مسألة ثانوية لبيرجر ولوكمان. ومن البساطة بمكان وضع هذا المنظور ضمن إطار الوظيفية البنائية، باعتباره أحد تفريعاتها التي تهتم بالنسق الثقافي، وهو ما يعتبره بارسونز واحدا من أربعة أنساق، وإن كان أهمها. ولقد قلت أعلاه، إنه ما أن تودع الفلسفة الظاهراتية الفعل «في داخل الرأس» فإنها تجد صعوبة جمّة في إخراجه منه ثانية. وبالفعل، فإن بيرجر يعتبر في الأبحاث الاجتماعية عالم اجتماع معرفة بالدرجة الأولى وليس منظّرا للمجتمع.

الفلسفة اللغوية

تزودنا منهجية النظام الاجتماعي بأول لقاء مع ما أصبح يعرف «بالتحول اللغوي» في الفلسفة الحديثة: أي بظاهرة تزايد الاهتمام بطبيعة اللغة على أنها تفتح لنا مغاليق العالم بشكل من الأشكال. وقد ركزت الفلسفة التحليلية البريطانية والفلسفة الأوروبية بأشكال مختلفة على اللغة، وقد تسرب هذا الاهتمام إلى علم الاجتماع، أساسا عن طريق منهجية النظام الاجتماعي ونظرية التشكيل عند جدنز، ولكن أيضا على شكل ما بعد البنيوية. أما اهتمامي فسينصب هنا على الفلسفة التحليلية، وسأتناولها من خلال أعمال بيتر ونش Peter Winch الذي كان لكتابه الموسوم «فكرة العلم الاجتماعي» The Idea of a Social Science، نوع من الأثر الخفي على علم الاجتماع نادرا ما يعترف به علماء الاجتماع. والمجتمع - أو العلاقات الاجتماعية - والطريقة التي ندرك بها تلك العلاقات أمر واحد عند ونش، ومهمة الفلسفة والعلوم الاجتماعية هي أيضا مهمة واحدة وتكمن في توضيح «شكل الحياة» لمجتمع محدد، أي الطريقة التي يدرك بها ذلك المجتمع علاقاته الاجتماعية، وهو يستخدم تشبيها باللغة بات معروفا الآن استعاره من فتجنشتاين Wittgenstein[4*]. والعجيب في أمر اللغة أنها ليس فيها تعريف جامع يشمل كل استعمالات كلمة من كلماتها. وقد تحدث فتجنشتاين عن «ألعاب اللغة» وكلمة «لعبة» بحد ذاتها مثال جيد للاستخدامات المختلفة لكلمة واحدة،

فَكُرة السلة لعبة مثلها مثل لعبة الشطرنج ولعبة الأفاعي والسلالم؛ لكننا أيضا نستطيع التحدث عن sociology game[5*]؛ والقول people can ‘play with me games (إن الناس يستطيعون خداعي أو العكس). وكان مصطلح game bird في الستينيات على الأقل، يمكن أن يعني في سياقات مختلفة معاني مثل: طائر التدرج أو الحجل أو الطيهوج]طائر من فصيلة الدجاج[أو قد يعني المرأة الإباحية. أي أنه لا يوجد تعريف للكلمة بمقدوره ربط كل هذه الاستعمالات، بل توجد بالأحرى قواعد تَحكم استخدام الكلمة، قواعد مضمرة ومع ذلك مشتركة فيما بيننا. وهذه القواعد ستجعل الناس في حيرة من أمرهم لو سمعوني أقول إنني قمت بـ game shave هذا الصباح[6*].

ويمكننا النظر إلى الفعل الاجتماعي بالطر يقة ذاتها: فما هو إلا اتباع لقواعد معينة، وما دراسة «شكل الحياة» إلا عملية تفصيل للقواعد التي تحكم ثقافة ما أو ثقافة فرعية معينة، أي القواعد التي تحكم الطريقة التي ندرك بها عالمنا - التي هي في حقيقة الأمر الطريقة التي نصنع بها ذاك العالم. وهذا الرأي يُمثل نزعة نسبية تامة، حيث لا يكون لأي شكل من أشكال الحياة أولوية على أي شكل آخر، وحيث لا يعتبر أَحَدها أصحَّ من الآخر، أو مثلما يذهب الرأي الكلاسيكي القائل إن العلم والسحر شكلان من أشكال الحياة، وأنه لا توجد مقاييس خارجية يمكننا الاحتكام إليها لمعرفة أي الشكلين أفضل من الآخر[7*]. ومع ذلك فكوننا بشرا وأن على الثقافات جميعها أن تتعامل مع كوننا نولد ونموت وننظم حياتنا الجنسية، كل ذلك يعني أن ثمة أساسا للتفاهم المتبادل.

منهجية النظام الاجتماعي: العمل

شكلت منهجية النظام الاجتماعي لبعض الوقت خنجرا في خاصرة مؤسسة علم الاجتماع، حيث بدت وكأنها تزلزل جميع أشكال العمل الاجتماعي، ومن ثم تَميد الأرض تحت أقدام علماء الاجتماع بشكل غير مباشر. ومرت فترة في أوائل السبعينيات اختلفت فيها أقسام علم الاجتماع في جامعات الولايات المتحدة وبريطانيا، على أساس الموقف من المنهجية العامية، وراجت قصص عن علماء اجتماع طردوا من أعمالهم بسبب تبنيهم تلك النظرية. ثم ما لبث أن خبا نور النظرية بعد فترة رواج قصيرة، على

الرغم من أن عددا من علماء الاجتماع ما يزالون يعتنقونها، وأضحت منهجية النظام الاجتماعي واحدة من اتجاهات النظرية الاجتماعية الكثيرة. والمقايسة التي اصطنعتها وجعلت المجتمع فيها كيانا تآمريا تصحّ على منهجية النظام الاجتماعي أكثر، ذلك أن منهجية النظام الاجتماعي شأن الظاهراتية ترى التنظيم الاجتماعي شيئا قائما بفعل جهود أفراد متعددين بخبرات متباينة. ومع ذلك، ففي حين يرى شوتز أن النظام هو نتيجة للمعرفة المشتركة المنبعثة من السليقة، تذهب منهجية النظام الاجتماعي إلى أن مثل تلك المعرفة هي ذاتها غير ثابتة بالأساس، إنها شيء يُخلق في كل عملية تفاعل جديدة، إننا نتآمر معا لنخلق الانطباع بأننا نملك معرفة مستمدة من السليقة وأنها ملك الجميع. وعندما نكون في فصل دراسي فإننا نفترض جميعا أننا أناس على قدر معقول من الذكاء نقوم بعملية تعلم، لكننا نادرا ما نشعر ـ هذا إن شعرنا ـ بالحاجة إلى الإفصاح عن تلك الفرضية. لكن ذلك الافتراض عند شوتز هو الذي يفسر انتظام ذلك الفصل المدرسي. أما منهجية النظام الاجتماعي فترى أن تلك الافتراضات وأمثالها، ليس لها وجود فعلي في الواقع بأي طريقة بَيِّنة، إذ إننا في كل فصل دراسي نتآمر معا ـ بطريقة تلقائية بحكم الضرورة ـ لإعطاء بعضنا البعض الانطباع بأن مثل ذلك الافتراض قائم. إننا نعمل doing على إقامة الفصل ـ وطلبتي يبذلون جهدهم كي يكونوا طلبة، وأنا أبذل جهدي كي أكون أستاذا. وكل عملية تفاعل اجتماعي منتظمة هي إنجاز، أي أنها شيء تم تحقيقه (أو عمله)، ومنهجية النظام الاجتماعي ترمي إلى اكتشاف كيف يجري ذلك. ومن هنا جاء الاصطلاح: دراسة ology، أساليب method الشعوب ethno في خلق النظام الاجتماعي (ethnomethodolgoy).

وكان من الشائع سابقا الفصل بين تيارين في منهجية النظام الاجتماعي، أحدهما يركز على دراسة «المواقف» بينما يركز الآخر على دراسة النواحي «اللغوية». بيد أنني أعتقد أن مثل هذا الفصل أمر مضلل، لأن الأفكار الرئيسية لهذه النظرية متعلقة بكيفية استخدامنا للغتنا، لإضفاء الانتظام والاستقرار على المواقف المختلفة، هذا على الرغم من أن الاهتمامات اللغوية تميل فعلا لأن تكون أضيق وأقل ارتباطا بعلم الاجتماع بمعناه الأوسع. ومن المفارقة أن الوضوح المرتبط بفلسفة اللغة قد تحوّل على أيدي منهجية

النظام الاجتماعي، إلى رطانة متقعرة في مجال هو أصلا يشكو من الرطانة. وقد اتضح بمرور الوقت أن كل هذا الإسهاب اللغوي يخفي وراءه فكرتين مهمتين، أدتا إلى العديد من الأعمال القيمة فضلا عن الكثير من اللغو - أو بتعبير ألطف، إلى العديد من الأعمال الروتينية المزحزفة برطانة تجعلها تبدو أقرب إلى الهذر. وقد شكلت هاتان الفكرتان نقدا لعلم الاجتماع التقليدي، وهو ما يمثل مدخلا جيدا لمعرفة جوهر مساهمة منهجية النظام الاجتماعي.

إن الطريقة المألوفة لعرض هذا النقد هي أن ما يجب أن يُتخذ موضوعا topic[*8] في علم الاجتماع التقليدي يتخذ مصدرا، فيعالج عالم الاجتماع، في مستوى من المستويات، يختلف في كل حالة، المعاني المتداولة من قبل الأشخاص الذين يقوم بدراستهم - معاييرهم، قيمهم، اتجاهاتهم واعتقاداتهم والقواعد التي تحكم أفعالهم - أقول، يعالج تلك المعاني وكأنها لا تمثل إشكالية. ثم يأتي التفسير ليستخدم تلك المعاني ذاتها أساسا له، أي أن عالم الاجتماع يتآمر مع الناس الذين يدرسهم لخلق انطباع آخر بوجود النظام الاجتماعي[*9]. وهنا تتجلى أهمية فكرتي منهجية النظام الاجتماعي. وما فيها من نظرة ثاقبة. والفكرة الأولى هي الطبيعية الفهرسية indexicality للمعنى. فعمل اللغة يشبه عمل النظام الفهرسي في المكتبة، حيث يحيلنا هذا النظام دوما إلى أعمال أخرى في نفس الموضوع، أو أعمال لنفس المؤلف، وما شاكل ذلك، وكذا اللغة أيضا، فكل كلمة من كلماتها يحيلنا معناها إلى سياقها والمواضع التي تناسبها من كلمات أخرى[*10]. ولعل هذا يكون أوضح ما يكون مع الضمائر كأنتَ، فمن أشير إليه بأنتَ إنما يُعرف في الوضع الذي أستخدم فيه ذلك الضمير فحسب. وهذا يصح أيضا على أي لفظ أو قول. فنحن إن أردنا مثلا فهم محادثنا فلابد لنا من الانتظار كيما ينتهي المتحدث من كلامه. ولو عُدت لقراءة الجملة الأولى من هذه الفقرة لما عرفت عمّ أتحدَّث، وما ستقوم به في هذه الحالة هو إرجاء الحكم على تلك الجملة إلى أن أشرح ما أعنيه. وهذا يصحّ على أي جملة أو تعبير يؤخذ معزولا عن سياقه. وعملية تفسير المعاني عملية لا تنتهي، إذ من الممكن دائما السؤال: «ماذا تقصد؟» مهما كانت الإجابة. وعلى هذا، فإننا لا يمكن أن نعتبر أي معنى من المعاني أمرا مفروغا منه. لكننا نتصرف

كما لو أن الأمر كذلك. وهذه هي نفس الفكرة التي طرحها بيتر ونش عن طبيعة اللغة.

وتعالج الفكرة المهمة الثانية مسألة قدرتنا على التصرف كما لو أن المعاني واضحة. وهذه النقطة تشير إلى خاصية البصيرة[11*] reflexivity التي نمتلكها بوصفنا بشرا، والتي تظهر فيما تظهر في حديثنا عن أفعالنا ومواقفنا. فنحن حين نصف موقفا من المواقف، فإننا نخلق ذلك الموقف في الوقت نفسه، نجسده ونخلع عليه معنى ونجعله معقولا. وعندما أكتب: «أنا أكتب كتابا في النظرية الاجتماعية» فلست أصف ما أفعله فحسب، وإنما أبرر في الوقت نفسه ما أقوم به، مبينا لنفسي وللآخرين كيف يجب أن ينظروا إلى عملي هذا، مزيلا أي مجال للشك وعدم اليقين. ويلخص مفهوم الإحالة إلى الذات النشاط الذي نستخدمه في تفاعلنا اليومي لتصحيح «الفهرسة»، ولخلق الشعور بالاستقرار الاجتماعي. ولقد أشار هارولد جارفنكل، الذي يعتبر بشكل عام مؤسس منهجية النظام الاجتماعي، متبعا رأي شوتز في البداية، أشار إلى مثل ذلك النشاط بـ «التوقعات الناشئة من الخلفية» background expectancies، وهي أشكال من المعرفة المستمدة من السليقة والمسلّم بها دون نقاش. وتمثلت أعماله الأولى في إجراء تجارب لإثبات وجود مثل تلك التوقعات، وأيضا وجود ظاهرة الفهرسة. فأرسل طلبته وجعلهم يتحدّون التوقعات التي تتطلبها الخلفية الاجتماعية تلك، كأن يذهبوا إلى محل أسعاره محددة ويساوموا صاحبه على أسعار البضائع، أو أن يتصرفوا في بيوتهم كما لو كانوا مستأجرين. واعتبر جارفنكل أن الارتباك الاجتماعي الحاصل قد أثبت رأيه. ولكي يثبت ظاهرة الفهرسة كلّف طلبته بتوضيح نصّ مدوَّن لحديث زوجين. وبالطبع لم يكن بإمكان هؤلاء الطلبة الوصول إلى توضيح تام، إذ ظل جارفنكل يسأل طلبته عما يعنون بهذه النقطة أو تلك.

أخذ جارفنكل فيما بعد يتحدث بصورة أقل عن «التوقعات الناشئة من الخلفية» وأكثر عن «الممارسات» والقواعد، مؤكدا فكرة مؤداها أن المحافظة على الانطباع بوجود النظام الاجتماعي هي عملية لا تنتهي. وليس من السهل إدراك هذه العملية للوهلة الأولى، لأنها في رأيه الأساس المسلم به لجميع أفعالنا، أو هي بالأحرى كتركيز الانتباه بشدة على عملية التنفس أو

الطريقة التي نضع بها قدما أمام أخرى. وحسبنا مثالان بيانا للمعنى. المثال الأول هو عملية الشرح glossing، وتشير هذه الكلمة في الاستعمال اليومي العادي إلى شيء من قبيل «تحاشي الموضوع» أو اللف والدوران عليه. والجزء الأول من هذه الفقرة هو من هذا القبيل ـ ذلك أنني لم أستطع أن أعطي تعريفا حرفيا لمصطلح الممارسات، فلجأت للتحدث عن مدى صعوبته على الفهم. ولو صدقت الكلام المتعلّق بالخاصية الفهرسية، فإن كل الكلام يكون عندئذ شرحا ويلخص لنا أحد أبرز أصحاب منهجية النظام الاجتماعي وهو أيرون سيكوريل Aaron Cicourel، تلك العملية بقوله: «قد ندرك مقدار ما نجريه من شرح إذا ما عرفنا أن كل محاولة للابتعاد عن الشرح أو هي في حد ذاتها عملية شرح. وهذا يوضح سخف المحاولات التي ترمي إلى وصف الأحداث الملاحظة، أو النشاطات التي نشارك بها وصفا حرفيا» (Cicourel, 1973:109). ويبدو أننا في عملية الشرح نستعين ببعض القواعد الضمنية المسلّم بها. ومن أمثلة ذلك قاعدة «إلى آخره» et cetera، وهي عبارة تضاف إلى جميع قواعد السلوك الاجتماعي لتعني شيئا يشبهه «إلا في الحالات المعقولة». فمثلا، هناك قاعدة غير رسمية (وأحيانا رسمية) تقول: إنني حينما أحاضر فإنني الشخص الوحيد الذي يتكلم بينما يلتزم الآخرون الصمت. لكن قاعدة «إلى آخره»، تسمح للناس بخرق هذه القاعدة «في الحالات المعقولة» وذلك إما بإثارة سؤال، أو بالتهامس مع شخص مجاور، أو بالإشارة إلى أن المدرج يشتعل. والخطوة التالية هي النظر في طرق اللجوء إلى قاعدة «إلى آخره».

هنا أيضا نجد أننا انتهينا إلى نظرية من مستوى أدنى، نظرية تزودنا ببعض الملاحظات التي تقود إلى بحوث تطبيقية. وعلى الرغم من وجود محاولات لتطوير النظرية قدما ـ وسأنظر في هذه عما قليل ـ فقد ظل تركيز منهجية النظام الاجتماعي منصبا على الدراسات العينية التطبيقية. وهذه الدراسات تتضمن نوعا من التطبيق العيني للاختزال الظاهراتي: فالباحث لا يلتفت لمضمون ما يقوله الناس (إذ سيعني ذلك اشتراكه في المؤامرة الهادفة إلى إعطاء الانطباع بأن النظام الاجتماعي موجود)، بل ينظر إلى طريقة هؤلاء الناس في قول ما يقولون، محاولا تحديد القواعد والممارسات التي بواسطتها يتم التعبير عن وجود النظام. أما نتائج تلك

الأبحاث فتخالف ما هو متوقع منها عادة. فقد أمضى أحد أوائل علماء منهجية النظام الاجتماعي، وهو هارفي ساكس Harvey Sacks مثلا، وقته المخصص للبحث في مركز لمكافحة الانتحار ليدرس الطريقة التي يتبعها الناس في بدء محادثة بالهاتف.

ويبدو أن معظم أبحاث منهجية النظام الاجتماعي تصرف قدرا كبيرا من الوقت والجهد، لاكتشاف قواعد مسلَّم بها لا تفاجئ أحدا في حقيقة الأمر: فمن استنتاجات ساكس على سبيل المثال، أن الحديث في أي محادثة يجري بالتناوب عادة، وحينما يتكلم أكثر من شخص في الوقت ذاته، فإن ذلك يكون لوقت قصير. إن ثمة أسبابا وجيهة ـ كما أعتقد ـ بضآلة قيمة نتائج هذه الأبحاث: فالإحالة إلى الذات ـ بما يبدو أنه معاني جوهرية ـ تشير إلى عملية تكون حصيلتها الإحساس بوجود النظام، بينما تكون نقطة البدء في هذه الأبحاث هي غياب ذلك الإحساس. ونحن لن نكتشف الكثير عن العملية نفسها ما لم نكن على علم مسبق لنقطة البداية ونقطة النهاية. ولو حاولنا لكنا كمن يحاول فهم عملية الإنتاج في مصنع دون الاكتراث بمعرفة المواد الأولية المستخدمة أو المنتج النهائي؛ ويبدو أنه لا توجد في حالتنا الراهنة أي مواد أولية. وهذا بالضبط هو ما تفعله الكثير من الأبحاث التطبيقية في إطار المنهجية العامية، وهو السبب في نبذ كثير من علماء الاجتماع تلك الأعمال. أما أنا، فأعتقد أن مثل هذا خطأ: فمنهجية النظام الاجتماعي شأنها شأن أي نظرية أخرى تفتح بعض الأبواب وتغلق أخرى. وأود الآن أن أنظر في المكانة النظرية لمنهجية النظام الاجتماعي بصورة أدق.

الخروج من دائرة المعرفة

أعتقد أن أفضل طريقة لتناول منهجية النظام الاجتماعي هي اعتبارها نظرية في «المعرفة الاجتماعية»، ووضعها في مكانها الصحيح، نظرية عامة عن الأشخاص والأفعال. فهي نظرية عن الطريقة التي نتفق بها على ما يتشكل الواقع الاجتماعي منه. ويتراءى لي أن أيرون سيكوريل له اليد الطولى في التقدم النظري الذي حققته في هذا الاتجاه، وتبشر أعماله بإمكانيات كثيرة الاهتمام. فهو يذهب إلى أن الإحساس بوجود البناء

الاجتماعي الذي نتوخى تحقيقه في تفاعلنا هو نتيجة لما يدعوه قواعد «السطح»، وقواعد «التأويل» أو القواعد العميقة (وهو هنا ينطلق من أعمال عالم اللغة نوام تشومسكي). وقواعد السطح هي معايير الحياة الاجتماعية التي افترضت النظريات الأخرى أنها من المسلمات. أما منهجية النظام الاجتماعي فقد أثبتت بشكل قاطع كما أعتقد، أن مثل هـذه القـواعد لا يمكن اعتبارها مسلّمات، بل هي على الأقل خاضعة للتأويل وإعادة الصياغة بطرق مختلفة وفي مناسبات متباينة. وإعادة الصياغة هذه ترى النور بواسطة بنية كامنة من قواعد التأويل، التي يبدو أن سيكوريل يعتقد أنها خصائص فطرية للجنس البشري، لا نتعلمها، بل هي أساس التعلم. وهذه الفكرة في ذاتها تدعو للاهتمام بما فيه الكفاية، غير أن سيكوريل يذهب إلى أبعد من ذلك، مشيرا إلى السبب في كون مثل هذا البناء الكامن من قواعد التأويل ضروريا. فإدراكنا للعالم يتم بواسطة حواسنا الخمسة جميعا: فنحن نستطيع رؤية الأشياء، وسماعها، والشعور بها، وتذوقها وشمها في الوقت ذاته، وندرك الأشياء والأحداث في الوقت نفسه. لكن اللغة لا تمكننا إلا من الحديث عن شيء وواحد في الوقت الواحد، وهناك أيضا عملية ترجمة، يتم فيها تحويل تجاربنا غير اللغوية عن العالم إلى تجارب لغوية تتمثل في وصف ذلك العالم عن طريق اللغة. وهذا هو السبب في أن وصف حَدَث ما هو دائما خلق لذلك الحدث وليس مجرد تسجيل له إطلاقا. وهنا نقع على شيء يشير إلى طريقة للخروج من نطاق المعرفة ، لأن عواطفنا تدخل في خبرتنا عن العالم وليس عقولنا فقط. العلاقة بين الكلمة والإدراك، وبين الكلمة والشعور لم تكد النظرية الاجتماعية تنظر فيها، ومع ذلك، فإن كل الأبحاث الميدانية التي تهتم بما يقوله الناس تفترض أن هذه العلاقات لا تثير أي إشكالات.

خلاصة

تشير إحدى النقاط التي تبرز في علم الاجتماع الظاهراتي عموما وفي أعمال سيكوريل على وجه الخصوص، إلى جزء آخر من العالم الاجتماعي يبدو أنه يشكل مجالا منفصلا للدراسة: مجال المعاني العامة. على أن وجود مثل هذا المجال مختلف عليه بين فصائل منهجية النظام الاجتماعي

ذاتها، لأن القبول بوجود مجال للمعاني العامة يعني المشاركة في مؤامرة تستهدف إعطاء الانطباع بوجود النظام الاجتماعي. ومع أنه قد يصح القول إن الانطباع بأن النظام الاجتماعي موجود يتشكل من جديد في كل تفاعل اجتماعي، فإننا لا نخترع المعاني في كل مرة؛ ما نفعله هو إعطاء صيغة معينة متصلة بالموقف مستمدة من المعاني العامة. فالمعاني العامة هي أدوات نستخدمها بطرق عدة في ظروف متباينة، شأن المطرقة التي قد نستخدمها لطرق مسمار أو خلعه أو تهشيم نافذة للهروب من حريق. فهذه المعاني العامة هي قواعد السطح عند سيكوريل أو الرموز الكبرى عند بيرجر ولوكمان، وهي معان مشتركة وقائمة اجتماعيا مثل اللغة ذاتها. وهكذا، فإن لم تكن منهجية النظام الاجتماعي قد أشارت بالتحديد إلى ما يتجاوز العامل المعرفي في هذا الخصوص، فإنها أبرزت مجالا للبحث ومشكلة لنظرية الفعل، تكمن في تساؤلها عما يتضمنه استخدام المعاني العامة بطريقة معينة. كذلك نجد هنا أيضا نظرية في الفعل ليست لديها نظرية في المجتمع أو الثقافة تفترض مع ذلك وجود نظرية في الثقافة.

تبقى منهجية النظام الاجتماعي رغما عما قلناه نظرية تقفل أبوابا مهمة للغاية. ولقد قلت عند الحديث عن التفاعلية الرمزية إن افتراض عدم وجود شيء اسمه المجتمع في حين أن خبرة من ندرسهم تؤكد ذلك، معناه أننا نُحرِّف خبرة هؤلاء المدروسين. ومنهجية النظام الاجتماعي تقصد اقتراف مثل هذا التحريف منذ البداية، فتصور الإحساس بوجود «المجتمع» بصفته بنية اجتماعية قائمة بشكل مستقل عن التفاعلات الاجتماعية بأنه نتيجة لمؤامرة. ودراسة المجتمع بهذا المعنى تعني المشاركة في تلك المؤامرة. ويبدو لي أن باستطاعتنا قبول فكرة أن التفاعل الاجتماعي يتضمن خلق انطباع بوجود النظام الاجتماعي للأسباب التي بينتها سابقا. لكن ذلك لا ينفي ما ذهبت إليه في مدخل الباب الثاني، عن وجود المجتمعات بصفتها كيانات مستقلة تخضع للدراسة. ولو قبلنا بمنطق منهجية النظام الاجتماعي في هذه النقطة، لما أمكننا التطرق لأي من المشكلات الاجتماعية الأساسية مثل البطالة أو الجريمة أو الحرب، وهي مشكلات تمثل سمات مهمة من سمات حياتنا. وليس من المفيد في شيء أن يفتح باب النظر في مسألة الإحالة إلى الذات والفهرسة في عملية التفاعل الاجتماعي، وأن يُغلق

الباب على الموضوعات التقليدية التي تناولها علم الاجتماع، فالمطلوب هو إضافة بعد جديد في دراسة تلك الموضوعات. إن التعريف الجديد للفعل الاجتماعي الذي جاءت به منهجية النظام الاجتماعي، وهو أنه ما يفعله الناس في واقع حياتهم وأساليب تنظيم ما يقومون به، قد لفت الانتباه إلى مجالات تجاهلها علماء الاجتماع في العادة. وللتمثيل على ذلك يشير شاروك وأندرسون (1986) إلى أن السواد الأعظم من علم الاجتماع الطبي، لا يخبرنا بالكثير عما يقوم به الأطباء فعلا. ونحن لا نتعلم ـ من مقالة جوفمان عن الجراحين، شيئا عن الجراحة. أما منهجية النظام الاجتماعي فتركز على الجراحة. وركزت الدراسات الميدانية ضمن إطار منهجية النظام الاجتماعي خلال العقد السابق على ما يعمله العلماء، ومن ضمنهم علماء الرياضيات، في تنظيم نشاطهم اليومي. وجَعْل هذه النشاطات مفهومة هو الجواب على تساؤل بارسونز حول النظام الاجتماعي. وقد صوّر شاروك وأندرسون الباحث جارفنكل كما لو أنه دفع بأفكار بارسونز إلى أبعاد جذرية، فنظر إلى التفاعل اليومي دون أن يجد القيم المشتركة التي قال بارسونز إنها موجودة، بل وجد مكانها أن ما هو اجتماعي إنما هو في حقيقة الأمر عملية خلق دائمة. وهذا، والحق يُقال، بعد جديد في علم الاجتماع، لكنه بُعْد ما زال ينطلق من بارسونز وذلك بافتراضه الضمني لوجود ثقافة ولوجود لغة ومعاني مشتركة.

قراءات إضافية
علم الاجتماع الظاهراتي

الكتابان اللذان شارك Peter Barger في تأليفهما يشكّلان بداية ممتعة، لكن أعمال Schutz تعطينا المذاق الحقيقي لذلك المنظور. أما الأعمال الأخرى الموجودة في هذه القائمة فهي أساسا مقالات أو كتب تقدّم الموضوع للقراء، ومجال الاختيار فيما بينها محدود (أما كتاب Psathas فهو متقدم أكثر من تلك الأعمال).

Berger, P. and Kellner, H. (1974) The Homeless Mind, Penguin, Harmondsworth.

Berger, P. and Luckman, T. (1967) The Social Construction of Reality, Allen Lane, London.

Filmer, P. et al. (1972) New Directions in Sociological Theory, Collier Macmillan, London.

Lassman, p. (1974) ‘Phenomenological perspectives in sociology‘, in Rex, J. (ed.) Approaches in Sociology, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 125 - 44.

Psathas, G. (1973) Phenomenological Sociology: Issues and applications, John Wiley, New York.

Schutz, A. (1962 - 6) Collected Papers (2 vols), Martinus Nijhoff, The Hague.

Schutz, A. (1972) The Phenomenology of the Social World, Heinemann, London.

Winch, p. (1985) The Idea of a Social Science, Routledge & Kegan Paul, London.

Wolff, K. H. (1978) ‘Phenomenology and sociology‘, in Bottomore, T. B. and Nisbet, R. (eds), A History of Sociology Analysis, Heinemann, London, pp. 499-556.

منهجية النظام الاجتماعي

أبرز المقدمات التالية للموضوع هما كتابا:

Sharrock “Anderson Livingston: لكن المؤلفات الأخرى تفي جمعيها بالغرض ،

Attewell, P. (1974) ‘Ethnomethodology since Garfinkel‘, Theory and Society, vol. I, pp. 179 - 210.

Benson, D. and Hughes, J. H. (1983) The Perspective of Ethnomethodology, Longman, London.

Heritage, J. (1984) Garfinkel and Ethnomethodology, Cambridge University Press, Cambridge.

Leiter, K. (1980) A Primer on Ethnomethodology, Oxford University Press, Oxford.

Livingston ,E. (1987) Making Sense of Ethnomethodology, Routledge & Kegan Paul, London.

Sharrock, W. and Anderson, B. (1986) The Ethnomethodologists, Ellis Horwood, Chichester/ Tavistock, London.

بعض أمهات المراجع المفيدة:

Atkinson, M. and Heritage, J. (1984) Structures of Social Action, Cambridge University Press, Cambridge.

Cicourel, A. V. (1964) Method and Measurement in Sociology, The Free Press, New York.

Cicourel, A. V. (1973) Congitive Sociology, Penguin, Harmondsworth,

Douglas, J. D. (1971) Understanding Everyday Life, Routledge & Kegan Paul, London.

Garfinkel, H. (1967) Studies in Ethnomethodology, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Psathas, G. (ed.) (1979) Everyday Language, Irvington Press, New York.

Schenkein, J. (ed.) (1978) Studies in the Organization of Conversational Interaction, Academic Press, New York.

Sudnow, D. (ed.) (1972) Studies in Social Interaction. The Free Press, Glencoe, NJ.

Turner, R. (1974) Ethnomethodology, Penguin, Harmondsworth.

بعض الدراسات الميدانية الحديثة:

Garfinkel, H. (1986) Ethnomethodological Studies of Work, Routledge & Kegan Paul, London.

Lieberman, K. (1985) Understanding Interaction in Central Australia, Routledge & Kegan Paul, London.

Livingston, E. (1986) The Ethnomethodological Foundations of Mathematics, Routledge & Kegan Paul, London.

Lynch, M. (1985) Art and Artefact in Laboratory Science, Routledge & Kegan Paul, London.

والبحث التالي يُعد ملخصا جيدا للنظرية:

Atkinson, P. (1988) ‘Ethnomethodology : A critical review‘, Annual Review of Sociology, Annual Reviews Inc., Palo Alto, CA, pp. 441-65.

والدراستان التاليتان دراستان نقديتان مفيدتان:

Giddens, A. (1976) New Rules of Sociological Method, Hutchinson, London (Chapter 1).

Goldthorpe, J. H. (1973) ‘A revolution in sociology‘, Sociology, vol. 7, pp. 449 - 62.

حواشي الفصل السادس

(*) ألفرد شوتز (1899 ـ 1959) عالم اجتماعي أمريكي من أصل نمساوي (المترجم).

(*2) يعرّف جَرِمي هو ثورن هذا المصطلح بأنه يعني «في النقد الفينومينولوجي (الظاهراتي) اطّراح كل المعتقدات والاتجاهات المسبقة تمهيدا لتحليل الوعي». ولعلّ كلمة «التجرّد» تؤدي المعنى المطلوب. انظر: Jeremy Hawthorn, A conise Glossary of Contemporary Literary Theory, 2nd ed. (London: Edward Arnold, 1994), p. 62. (المراجع).

(*3) بيتر بيرجر (1929) عالم اجتماع أمريكي اهتم بالنظرية الاجتماعية وبعلم الاجتماع الديني.(المترجم).

(*4) لودفيغ فتجنشتاين (1951 ـ 1989) فيلسوف وعالم منطق نمساوي وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية. ويعني هنا بألعاب اللغة قواعد استخدامها (المترجم).

(*5) معناها تحديدا مشروع علم الاجتماع. (المترجم).

(*6) هذا التعبير غير قابل للفهم (ومن ثم للترجمة) لأنه يخالف القواعد التي تعارف عليها الناس وتجعل التعبيرات السابقة مفهومة (المراجع).

(*7) الإشارة هنا إلى انتقاد ونش لدراسة عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إيفانز برتشارد (1902 ـ 1974)، لظاهرة السحر عند قبيلة الأزاندة حيث نظر إيفانز بريتشارد إلى تلك الظاهرة من منظار غربي متحضر، معتبرا أن السحر عمل لا يستقيم مع المنطق وتدحضه الوقائع. وانصبت دراسته على بيان أسباب استمرار هذا النوع من النشاط رغم فشله في إثبات ما يعتقد الأزاندة أنه بقدرة السحر والسحرة، الإتيان به كالإبراء من الأمراض أو إنزال المطر وما شابه ذلك. ويتركز انتقاد ونش هنا على أن سؤال إيفانز بريتشارد هو ذاته سؤال خاطئ بادئ ذي بدء، ذلك أن السحر يمثل ركنا أساسيا من أركان ثقافة الأزاندة، وبالتالي لابد أن يفهم بطريقة مختلفة عما نفهم به نحن بعض الممارسات القائمة في مجتمعاتنا المتحضرة، تلك الممارسات التي تنتمي إلى الماضي كإيمان الكثير من الناس بالسحر والشعوذة رغم التقدم العلمي (المترجم).

(*8) ترك لنا المؤلف هذه الجملة بهذا الشكل الغامض لهدف سيوضحه في آخر الفقرة ذاتها (المترجم).

(*9) يزعم التفاعليون الرمزيون أن اللغة أداة غير محايدة، إذ يمكنها أن تعبر عن واقع متخيل وتكون بذا اصطنعت واقعا جديدا غير موجود. لذا فإنها لابد أن تخضع هي ذاتها للدرس والتمحيص، أي أن تكون موضوعا بدلا من أن تكون مصدرا (لمترجم).

(*10) والسياق يتضمن في حالة المحادثة نبرة الصوت، تعابير الوجه واستخدام الإيماءات، وعليه فإن الجملة التالية: أنا قادم الساعة الخامسة قد تعني وعدا أو وعيدا أو رجاء (لمترجم).

(*11) ارتأينا ترجمة reflexivity بالبصيرة لأنها الأقرب إلى معنى المصطلح، وعلى سبيل المثال، تأمل الآية (14) من سورة القيامة «بل الإنسان على نفسه بصيرة». وهذا المعنى يتكرر أيضا في تعريف قاموس علم الاجتماع الذي وضعه بريان تيرنرّ وآخرون، إذ يشير مصطلح reflexivity إلى «الملكة التي تمكن البشر من تأمل مواقفهم الذاتية» انظر:

Nicholas Abercrombie, Stephen Hill and Bryan S. Turner, Dictionary of Sociology,Harmondsworth:

Penguin, 1994, p. 349.(المترجم) -

- لكن مصطلح «البصيرة» خاص هنا بالسياق الإسلامي ولا أظنه يفي بالغرض. وأقترح بدلا منه عبارة «الرجوع أو الإحالة إلى الذات». كذلك قد يختلط مفهوم «البصيرة» المستخدم في الآية الكريمة بمعنى كلمة insight الذي يترجم هو الآخر بالبصيرة، أو النظرة الثاقبة. والمصطلح المفيد هو المصطلح الدال، وليس المبهم (المراجع).

7 نظرية التشكيل: هناك شيء اسمه المجتمع؛ ليس هناك من شيء اسمه المجتمع

تمهيد

قيل إنه يكتب مقالا من كانت عنده فقرة ليقولها، ويؤلف كتابا من كان عنده فصل ليكتبه. وغاية ما أصبو إليه، بعد أن فرغت مؤخرا من وضع كتاب عن أعمال أنتوني جدنز، هو ألا ينطبق هذا الكلام عليّ. والحق أنه ليس بالإمكان في مساحة فصل واحد أن ننقل صورة كاملة عن أعمال جدنز، بل سأركز بالأحرى على بعض الجوانب الأساسية من نظرية التشكيل structuration theory عنده، وذلك في إطار الأفكار العامة في هذا الكتاب.

وما يسترعي الانتباه في أعمال جدنز ليس حجمها فحسب، ولكن أيضا نطاق الأفكار التي تتضمنها، وليس لأنها أعمال نظرية فحسب، بل لأنها دراسة لتاريخ العالم؛ وهي لافتة للنظر، فضلا عن ذلك، لأن صاحبها غدا أول منظر اجتماعي

بريطاني في الحقبة الأخيرة له سمعة دولية. ومع أن أسلوب جدنز يختلف عن أسلوب بارسونز وبقدر أقل طريقة تفكيره، فإن نظر ية التشكيل يجب أن تُوضع في مَصاف الوظيفية البنائية.

فهي محاولة للتمسك بتصور عن المجتمع باعتباره كلا واحدا، مع التمسك بما توصل إليه «التحول اللغوي» في الفلسفة من نظرات ثاقبة، وبمنهجية النظام الاجتماعي في علم الاجتماع تحديدا.

ومن المناسب أن نتناول آراء جدنز الآن. فإذا كانت النظريات التي تناولناها في الفصول الثلاثة السابقة قد التزمت، إلى حد ما، بالفكرة القائلة بأنه لا يوجد شيء اسمه مجتمع - مبتدئة بالفعل الفردي والفعل الاجتماعي ومنتهية في كثير من الأحيان بهما - فإن جدنز يحاول في واقع الأمر أن يُنقذ ما يمكن إنقاذه من فكرة- المجتمع.

فهو يسعده بالتأكيد أن يتحدث عن البنى والأنساق الاجتماعية، بيد أنه يصر من ناحية ثانية، على أن المجتمع ينتجه ويعيد إنتاجه فعل البشر، ويرفض أي شكل من أشكال التفسير البنائي، أو أي تصور مفاده أن المجتمع يمكن أن يوجد مستقلا عن أفراده. ورأيه هذا يشتمل على رفض لأي تفسير يخلع على المجتمع أو النسق الاجتماعي خصائص طارئة(*)، أو يتحدث عن المجتمع أو الموقف الاجتماعي بصفته عاملا مُحَدّدا لفعل البشر. وهذا الموقف يقود إلى رفض تام للتفسير الوظيفي وللنظريات التطورية، التي لا يرجعها إلى بارسونز فحسب، بل وأيضا إلى الماركسية، وهو في ذلك محقّ إلى حدّ ما.

أما الحصيلة النهائية فهي كائن مجرد، يسميه جدنز مبحث الوجود الاجتماعي، وهذا المبحث يتفق مع مجموعة من الاهتمامات المنهجية والنظرية في علم الاجتماع، ولذا فلا هو بالنظرية، ولا هو بالمبحث التفسيري، بل هو أقرب ما يكون إلى دليل يشمل ما هو كائن في العالم الاجتماعي. وهكذا، فإنه على الرغم من أن جدنز يُمَنّي النفس بالتحدث عن الأنساق والبنى الاجتماعية، بل ربما اعتقد أنه يحافظ على هذه الأفكار من الذوبان في نظرية الفعل، فإنه يركن إلى تلك المفاهيم بطريقة واهية. وهذا يصدق على الأقل في نظريته حينما يكتب عن الحداثة، حيث تكمن خلف كثير من آرائه نظرة ضمنية تقول بوجود نسق اجتماعي يفرض نفسه علينا.

التشكيل وثنائية البنية

من الطبيعي تماما أن تكون الفكرة المحورية في نظرية التشكيل، هي فكرة التشكيل التي كثيرا ما ترتبط بما يدعوه جدنز «ثنائية البنية». فهو يذهب إلى أن علم الاجتماع ينظر عادة إلى البنية باعتبارها سمة تحكم أو تُحدد الحياة الاجتماعية، لكنها أيضا في واقع الأمر سِمَة تجعل الحياة مُمكنة. والمماثلة مع اللغة واضحة تماما هنا: فاللغة تقيّد ما نستطيع قوله، لكنها تُمكّننا من قول شيء ما. والبنى «تتغلف» بالفعل إن صحّ التعبير، لأنها لا توجد إلا في الفعل ومن خلاله، وهو الذي يخلقها ويعيد خلقها ويغيرها. والواقع أن جدنز يعني بمصطلح البنية شيئا مختلفا عما يعنيه المصطلح عند الوظيفية البنائية أو الماركسية البنيوية. فهو يُعرّفها على أساس أنها «قواعد ومصادر»، ومفهوم القاعدة هو الأكثر أهمية، ويشير إلى شيء قريب للغاية من مفهوم «القاعدة» في أعمال بيتر ونش وأتباع منهجية النظام الاجتماعي. والحق أن جدنز، في أطول مناقشة له لما يعنيه بالقواعد في كتابه «تكوين المجتمع» The Constitution of Society 1984، يذهب إلى أن أبرز القواعد الأساسية هي شبيهة بتلك التي تحكم المتواليات الحسابية مثل 2، 4، 6... حيث لا يجد أحد صعوبة في متابعة مثل تلك المتوالية، غير أننا لو أردنا اكتشاف القاعدة التي تحكم تلك المتوالية الحسابية البسيطة، لاقتضى ذلك إعمال الفكر ـ وقد نجد صعوبة في التعبير عنها ـ وهذا شأن القواعد التي نَتَّبعها حينما نتكلم، إذ يندر أن نعرفها.

ولا جرم أن جدنر مَدين لمنهجية النظام الاجتماعي هنا، وعلى هذا المستوى يتكون النظام الاجتماعي أو البنية بفعل نشاطنا اليومي المعتاد. كذلك يأخذ جدنز مفهوم الإحالة على الذات على محمل الجد، وهو المفهوم الذي يشير إلى الطريقة التي نشكل بها عالمنا الاجتماعي فعليا. وحينما يناقش فكرة علم الاجتماع الذي يحيل إلى ذاته فإنه يفعل ذلك، من حيث أن العمل الاجتماعي يشكّل العالم الذي يقوم بدراسته، ذلك العالم الذي هو جزء منه. ويقدم نموذجا ثلاثي الأبعاد للفاعل الاجتماعي يتشابه في أوجهه العامة مع نموذج فرويد المكوّن من الأنا والهو والأنا الأعلى. وهو في حقيقة الأمر يعتمد بانتظام على أفكار التحليل النفسي حينما يتحدث عن الفاعل. ويشير إلى وجود مستوى من اللاشعور عند الفاعل، يقول إنه غير ذي

أهمية في النشاط اليومي، اللهم إلا في تقديمه دافعية عامة، لكنه يصبح مهما في حال الأزمات. ثانيا، يمتلك الفاعل مستوى ضمنيا عن المعارف الحياتية العادية ـ وهي القواعد التي ذكرتها أعلاه. وأخيرا، هناك مستوى المعرفة الواعية القادرة على تأمل ذاتها. والفرق بين المستويين الأخيرين يمكن أن يوصف بأنه كالفرق بين «المعرفة عن كيف» و «المعرفة عن ماذا».

ومن الواضح أن المستوى الضمني المسلّم به مرتبط بفكرة الروتين التي تشغل حيزا مهما في نظرية جدنز. وهذه الفكرة بدورها تعتمد على ما يدعوه «إحساس الفاعل بالأمن الوجودي»، أي الإحساس بأن العالم باق على ما هو عليه هو ومن فيه من بشر، دون تغيير كبير مع مرور اللحظات والأيام. والمعرفة الضمنية لكيفية المضي قدما في الحياة والاستمرار فيها وهي معرفة بالغة الأهمية، يتم تعلمها أثناء عملية التنشئة الاجتماعية عبر «المنهج الباطن»[(2*)]. وهنا أيضا يلجأ جدنز إلى التحليل النفسي لبيان أهمية الرعاية المنتظمة، في المراحل الأولى لعملية التنشئة الاجتماعية لتفسير قدرة الإنسان على مواصلة الحياة .

أين وصلنا إذن؟ قلنا إن النظام الاجتماعي يتكون أساسا من نشاط روتيني ضمني يجري وفق قواعد معينة، وأن «البنية» تشير إلى القواعد المضمرة في مثل ذلك النشاط. ومن السهولة أن نرى كيف أن جدنز قادر عند هذا المستوى من مناقشته على القول، إن البنية توجد في الفعل وعبره فحسب، شأنها في ذلك شأن اللغة التي توجد بنيتها في كلامنا وعبره فحسب. وهو يدعو مثل هذا الفعل «الممارسات الاجتماعية»، ويستطيع علم الاجتماع أن يتجاوز الثنائية التقليدية القائمة بين الفعل والبنية (تلك الثنائية التي ينتظم حولها هذا الكتاب بطبيعة الحال)، أقول يستطيع علم الاجتماع تجاوز تلك الثنائية بأخذه الممارسات الاجتماعية موضوعا لدراسته. وهذه الثنائية حسب مصطلح جدنز هي في حقيقة الأمر شيء واحد، موضوع واحد للدراسة ذو وجهين. «ذلك أن مجال الدراسة في العلوم الاجتماعية طبقا لنظرية التشكيل لا هو خبرة الفاعل الفرد، ولا وجود أي شكل من أشكال الكل المجتمعي، بل هو الممارسات الاجتماعية المنتظمة عبر الزمان والمكان» (Giddens, 1984:2).

ومع ذلك، يمكننا النظر إلى هذه الممارسات من جانبين، نركز فيه على

جانب دون الآخر: إذ يمكننا أن نقوم «بتحليل استراتيجي»، وننظر إلى ما يقوم به الفاعلون، أي كيف يُجسد هؤلاء نشاطهم بطريقة واعية، والقواعد المضمرة التي يتبعونها، أو أن نقوم «بتحليل مؤسسي»، أي تحليل الأنساق الاجتماعية. وما قيل عن جدنز حتى الآن يضعه في مكان مكين ضمن تقاليد نظرية الفعل، دون الحاجة إلى قيامه بما قام به بارسونز وهو الانتقال من تحليل الفعل إلى تحليل الأنساق، إلا أن ما يفعله جدنز يتجاوز نطاق نظرية الاختيار العقلاني، والتفاعلية الرمزية ومنهجية النظام الاجتماعي. لكن جدنز يرغب في أن يذهب أبعد من ذلك، ويصعب علينا من النظرة الأولى أن نفهم كيف يمكن تحقيق ذلك.

إذ كيف ننتقل من الحديث عن ممارسات وبنى اجتماعية باعتبارها قواعد ضمنية، إلى الحديث عن الأنساق والمؤسسات الاجتماعية؟

المؤسسات

إن مفهوم المؤسسة عند جدنز مشتق مباشرة تقريبا من مفهومه للفعل والقواعد. والمؤسسات هي انتظام القواعد (البنى) في الزمان والمكان. ويستعمل جدنز مفهوم المؤسسة هنا ليس بمعنى الهيئات المنظمة، كالكنيسة أو الجامعة، بل بذلك المعنى الذي يكون فيه الزواج مؤسسة، أي الممارسة الضاربة في عمق التاريخ والمكان. وهو في نقاشه هذا يقدم حشدا من التعريفات والمفهومات سأتغاضى عن جلها، لأن غايتي تتركز في تقديم فكرة عامة عما يطرحه أكثر من تقديم فهم مفصل.

إن الأفعال البشرية وبالتالي الممارسات الاجتماعية لها خصائص معينة تقوم عليها المؤسسات الاجتماعية. والممارسات الاجتماعية تتضمن قبل كل شيء عملية تواصل - فنحن بحاجة إلى الحديث مع بعضنا البعض - وهذا يشتمل على بنى الرموز الدالة، أي القواعد التي تحكم عملية التواصل. والمؤسسات التي تتطور بفعل تلك القواعد هي نظم رمزية أو أنماط من الخطاب، وهي أساسا الأنساق الرمزية التي من خلالها نُنَظم العالم ونراه. وتجدر الإشارة إلى أن جدنز يصر على قدرة الفاعل، الظاهرة والباطنة، على إدراك ما يقوم بعمله، ورغم درايته بأن الأنساق الرمزية يمكن أن تُستخدم للحفاظ على القوة، فإن إمكانية أن يكون مثل هذا النسق نسقا

«أيديولوجيا» أي وعيا زائفا بالمعنى الماركسي، أمر غير وارد في رأيه.

ويتصف الفعل أيضا بقدرته على التحويل، أي تغيير العالم الخارجي والعلاقات الاجتماعية، ولذا فالفعل لا محالة ينطوي على القوة. والقوة عند جدنز شيء متأصل في جميع العلاقات الاجتماعية، كالنزاع من أجلها وهو ما يسميه «بجدل السيطرة». وما دمنا بشرا فليس هناك من هو مجرد منها تماما. وهذه السمة من سمات الفعل تقود إلى مسألة بنى الهيمنة على البشر التي تُفضي إلى ظهور المؤسسات السياسية، والهيمنة على الموارد (وهي النقطة التي تغدو بها الموارد والقواعد مهمة) التي تفضي إلى ظهور المؤسسات الاقتصادية. أخيرا، يتسم الفعل بأنه معياري بطبيعته، يشتمل الإحالة إلى قيم ظاهرة أو باطنة. وهذا يعني ضمنا وجود بنى الشرعية والمؤسسات القانونية. والأنساق الاجتماعية تتحدد بواسطة مجموعات مختلفة من المؤسسات.

وهكذا يقيم جدنز عند هذه النقطة نموذجا للمجتمع أشبه بذاك الذي أقامه بارسونز، حيث ننتقل فيه نحو الأنساق الاجتماعية من خلال فهمنا لعملية تحويل الممارسات الاجتماعية إلى مؤسسات؛ ومع ذلك لايقول جدنز، خلافا لبارسونز، إن للأنساق خصائص طارئة، إذ لايوجد هنا استخدام مشابه لاستخدام بارسونز لنظرية الأنساق، تلك النظرية التي يرفضها جدنز صراحة. ومع ذلك فإنه يناقش الأنساق الاجتماعية.

الأنساق الاجتماعية

أعتقد أن من الصعوبة بمكان تَبيُّن ما يعنيه جدنز بالنسق الاجتماعي على وجه التحديد. فثمة شعور بأن هذا المفهوم مفهوم هلامي، خاصة حينما ينظر إليه من حيث علاقته بعلم الاجتماع التاريخي عنده أو بكتابه عن الحداثة. لكن نقطة البدء يمكن العثور عليها في التفرقة التي يقيمها بين التكامل الاجتماعي وتكامل النسق. ولقد مررنا بتلك التفرقة من قبل في نقد ديفيد لوكوود لبارسونز، غير أن جدنز يضفي على هذه التفرقة معناه الخاص به. فالتكامل الاجتماعي عند جدنز يشير إلى حالة التبادل القائمة بين الفاعلين في المواقف التي يكون فيها التفاعل وجها لوجه، في حين يعني تكامل النسق حالة التبادل بين الجماعات والتجمعات، فضلا عن

كونه حالة يتم التوصل إليها عبر الزمان والمكان.

وهنا لابدّ من استطراد قصير. إن جدنز يعطي أهمية قصوى لمفهومي الزمان والمكان في كتاباته جميعا، بحجة أن علم الاجتماع لم يدرك أبدا أهميتها. ولقد ذَهَبْتُ إلى القول في موضع آخر (Craib,1992,)، إلى أن جدنز يتعامل مع الزمان والمكان بمستويين مختلفين، وأنه ما لم يفصل بين هذين المستويين بوضوح فإن عمله سيظل يثير اللبس. فهو في أحد المستويين، يتبنى المفهوم الظاهراتي للزمان والمكان، من خلال أعمال هايدجر تحديدا. وأنا أرى أن هذه النقطة هي أقل النقاط التي يريد قولها من حيث الأهمية. أما النقطة الأكثر أهمية، فهي استخدامه لمفهومي الزمان والمكان لتحليل الأنساق الاجتماعية ووصفها وتصنيفها.

والمشكلة المباشرة هي كيف نستطيع الانتقال من التبادل القائم على التفاعل وجها لوجه إلى التفاعل عبر الزمان والمكان، أي الانتقال من الفعل إلى النسق. ثمة مجموعة من العوامل الفاعلة في تلك العملية، أشرت إلى بعض منها: كوجود معرفة ضمنية بكيفية الاستمرار والروتين، ومن الواضح أن هذين العاملين مهمان. كذلك فإن المعرفة الموجهة نحو الذات، أي مراقبة أفعالنا مراقبة واعية، تلعب أيضا دورا في العملية المشار إليها. ويستخدم جدنز كذلك مفهوما نجده في نظرية الاختيار العقلاني وهو مفهوم النتائج غير المقصودة. وأنا غير واثق من أن مفهوم النتائج غير المقصودة على وجه التحديد، يصلح أساسا لتفسير وجود أنساق اجتماعية منتظمة. وهو يذكرني بنكتة تنسب إلى W,C.Fields يقول فيها: «أنا آسف لوصولي متأخرا، لقد كنت في طريقي إلى هنا وفجأة شعرت بسكر شديد». وأظن أن وجود الأنساق الاجتماعية المنتظمة سيكون شأنه شأن سُكر صاحبنا الذي وقع بغتة. ولو كان الانتظام نتيجة غير مقصودة للفعل، لتوقعنا أن تكون الفوضى أيضا نتيجة غير مقصودة له. ولست على يقين من أن نظرية الفعل بإمكانها تقديم تفسير لعدم استحالة حياتنا إلى فوضى. وأنا في الواقع أحسب أن أي تفسير مقبول لابد أن يعتمد على فكرة وجود الأنساق الاجتماعية، التي تقوم بمعزل عن العمل الفردي والجماعي وتمتلك خصائص طارئة خاصة بها. لكن مثل هذا الرأي يساهم في التعبير عن اتجاهاتي أنا أكثر من مساهمته في فهم نظرية جدنز.

ولنعد الآن إلى مسألة كيفية الانتقال من التبادل في التفاعل الذي يجري وجها لوجه إلى التبادل عبر الزمان والمكان. إن إجابة جدنز الأساسية يمكن العثور عليها في معالجته لآراء جوفمان. يعتبر جوفمان عادة كاتبا ملتوي الأسلوب على وجه الخصوص، ولا يستطيع القيام بما يعمله جوفمان إلا جوفمان نفسه. أما جدنز فقد اهتم بتصويره على أنه منظر اجتماعي ذو نظرية منظمة، والطريقة التي قدمه بها طريقة مثيرة للاهتمام وهي صحيحة بمجملها فيما أرى. والنص الأساسي في هذا التحليل هو كتاب جوفمان «تحليل الإطار» Frame Analysis (1974). وفيه يركز جوفمان ـ فيما يركز ـ على الطريقة التي «تتأطَّر» بها «شرائح» من التفاعل واللقاءات والأحاديث والأفعال، وكيف نعبر عن شيء يبدأ أو ينتهي. إن هذا التحليل من جانب، يقترب بنا أكثر نحو اهتمامات منهجية النظام الاجتماعي (ويُبعدنا عن التفاعلية الرمزية التي يظهر أن جدنز لا يعيرها كبير احترام). غير أن هذا التحليل من جانب آخر، يمدنا بطريقة جديدة كما يبدو للنظر إلى الأنساق الاجتماعية. وهذا ما يؤكده استخدام جدنز لجغرافية الزمان، التي تقيم نماذج لحركة الناس اليومية عبر الزمان والمكان، والتي حورها جدنز لتناسب اهتمامات علم الاجتماع. ومرة أخرى نقول، إن تفاصيل هذا العمل أقل أهمية من هدفه العام، الذي يلخصه بأوضح صورة ستنشكومب Stinchcombe بقوله: «إن ما يمتلك دورا مؤسسيا ليس الفرد بل وحدة الزَّمكان، أي موقف الحضور المشترك co-presence. وما يَعرفه الناس ليس طريقة القيام بدور من الأدوار، بل الطريقة التي يستجيبون بها لموقف معين ويتعلمون ما يتطلبه من فعل. والوحدات الأساسية للبنية الاجتماعية عند جدنز ليست مكانات الأفراد وأدوارهم، كما تعلمنا، بل هي المواقف التي تتطلب أفعالا محددة، تلك المواقف التي ننتقل منها وإليها والتي يتشكل سلوكنا الجاري بواسطتها. والمواقف المؤسسية بترتيباتها الأخلاقية والعملية هي التي تخلق التزامات الأفراد وقوتهم، وتخلق نشاطاتهم، لذا فإنها هي، وليست الأدوار، ذات الأهمية السببية (في :Clark et al., 1990 50).

ومن السهولة بمكان أن نفهم كيف أن معرفتنا الضمنية بكيفية المضي قدما والاستمرار في المواقف المختلفة، «تدعم» النسق الاجتماعي عندما يدرك على هذا النحو. ويذهب جدنز في مباحثه حول علم الاجتماع التاريخي

التي يناهض فيها أيضا النظرية التطورية، إلى أننا نخطئ حين نفكر بالمجتمعات واستمرارها كما لو أنها تحدها الحدود الجغرافية، وما يفضله جدنز هو الحديث عن أنساق مفتوحة تماما تقريبا، وتتجاوز الحدود الجغرافية.

عودة ظهور المجتمع

إن فكرة المجتمع، أو البنية الاجتماعية التي تفرض نفسها على الأفراد، تنبعث في أعمال جدنز بطريقة غامضة من غير قصد. فهو في أعماله النظرية يستخدم مجموعة من المفهومات التي تبدو كما لو أنها تُناسب ذلك النوع من التحليل البنائي الموجود عند بارسونز أو ماركس: مفهومات من قبيل الأسس والمجموعات والسمات البنائية، والمفهومان الأولان هما الأهم. والأساس البنائي هو مبدأ من مبادئ التنظيم يكمن في الأعماق، ويورد جدنز مثالا عليه هو ظاهرة الانفصال والارتباط بين الدولة والاقتصاد في المجتمع الرأسمالي. ففي حين أن الاقتصاد قد «تحرر» من سيطرة الدولة ، نجد أن سيطرة الدولة على مواطنيها زادت زيادة هائلة. ويتعلق مفهوم «المجموعات البنائية» بمجموعة التحولات التي لها أهمية مركزية للمجتمع. وهو يستمد أمثلته من ماركس مباشرة هنا فيذكر المجموعة التالية: الملكية الخاصة: النقود: رأس المال: العمل: الربح. وقد يتساءل القارئ عن علاقة ما قلناه بمفهوم البنية باعتبارها قواعد، وتلك مسألة سأعود إليها لاحقا.

وتظهر الفكرة أيضا في علم الاجتماع التاريخي عنده. وهذا ما لاحظه بيري أندرسون Perry Anderson فيما يتصل بتشاؤم جدنز الظاهر بسبب إمكانية قيام حرب نووية. إذ يقول: «بينما يُفصح مبحث الوجود عند جدنز عن تفاؤل لا معقول عند الفاعل، فإن نظرته في التاريخ تنحو إلى تشاؤم لا معقول أيضا (Anderson, 1990 :57).

ويصر جدنز في كل كتاباته النظرية والتاريخية على أن الفعل عملية مُشْرَعَة، أي إنها ذات طبيعة غير محددة. وكما قلت أعلاه، فإن هذا الموقف يقود إلى نقد كل أشكال النظرية التطورية، التي يلمح جدنز إلى أنها تقتضي التسليم بفكرة مرور المجتمع بمراحل محددة، فضلا عن استبعادها كما يبدو، لأي إمكانية لقيام أي شكل من أشكال علم التاريخ لا يعتمد الرواية

مباشرة، ويحكي قصة أفعال البشر ونتائج نواياهم المقصودة وغير المقصودة. وعلى الرغم من ذلك فإن أعماله مسكونة بنوع من الفكر التطوري وبقدر من الإيمان بالمراحل التاريخية، كما أشار عدد من النقاد.

إن النظرة التطورية تظهر أولا في تصنيفه للأنماط المجتمعية المختلفة. فجدنز يصنف المجتمعات على أساس امتدادها في الزمان والمكان، والطريقة التي «تربط» فيها تلك المجتمعات الزمان والمكان. أما أنماط المجتمعات فيحددها بثلاثة: المجتمعات القَبَلية وهي مجتمعات تقوم أساسا على التفاعل وجها لوجه، ومنها يكون التكامل الاجتماعي وتكامل النسق شيئا واحدا. ثم المجتمعات ذات الطبقات المنفصلة class-divided، وهذه تشهد انفصالا بين التكامل الاجتماعي وتكامل النسق، مع أن درجة التكامل فيها متدنية نسبيا أصلا، وتتصف بوجود ما يدعوه بعلاقات التعايش التكافلي symbiotic relationship[3*] بين المدينة والريف. ويطلق على هذه المجتمعات أيضا تسمية «الحضارات»، والظاهر أنها تضم كل المجتمعات التي هي بين المرحلة القَبَلية والمرحلة الصناعية؛ وهو يستخدم مصطلح «ذات الطبقات المنفصلة» للدلالة على أن الطبقات الاجتماعية حاضرة في تلك المجتمعات ولكنها ليست أساسية. أخيرا مجتمعات الطبقات class societies، وهي تُصنف انطلاقا من الانفصال بين التكامل الاجتماعي وتكامل النسق، وبوجود درجة عالية من التكامل في كل نسق منهما على حده. ثم هي أيضا تمثل المجتمعات التي أصبح من العبث الحديث فيها عن انقسام المدينة والريف؛ فهي تعيش بدلا من ذلك في «بيئة مُصطنعة». وتطور المدن مهم في هذا السياق، لذا، يذهب أحيانا إلى القول إن علم الاجتماع الحضري هو مركز علم الاجتماع.

ومع أن جدنز يصر على أن ثمة مجتمعات متباينة الأشكال توجد جنبا إلى جنب، وأنه لا يوجد تقدم حتمي من مرحلة إلى أخرى، وليس ثمة «تاريخ كلي» إن صحّ التعبير إلا أنه مع ذلك، يذهب إلى أن بإمكاننا أن نحدد «أحداثا تاريخية» ـ أو سلسلة من التغيرات لها بداية محدّدة ووجهة معينة ونتائج قابلة للوصف، ويمكن مقارنتها بقدر من التجريد ومن وجهة نظر سياقات معينة (Giddens, 1984 :274). والحدث التاريخي الذي يوليه أكثر اهتمامه هو التحول إلى المجتمع الصناعي: أي التحول من المجتمع المنقسم طبقيا إلى مجتمع الطبقات.

إن من الصعب ألاّ ننظر إلى تصنيف جدنز للمجتمعات الإنسانية باعتباره تصنيفا تطوريا فضفاضا، رغم إصراره المتكرر على نفي ذلك. وهذه النقطة يتناولها إريك أولن رايت في معرض مناقشته الممتعة لآراء جدنز، حيث يذهب إلى أن وجود نظرية تطورية فضفاضة هو في واقع الحال أمر مفيد. وإذا أضفنا إلى هذا أن التحولات التي يُسلط جدنز الضوء عليها هي تلك التحولات التي تشكل مركزا لاهتمام أي نظرية تطورية، فإنه يغدو من الصعب علينا عدم قبول فكرة رايت. أي أن التطور يتسلل عائدا رغم تأكيدات جدنز.

ولقد تعزز الإحساس بوجود نسق له قوانينه الخاصة بالتطور، تعزز هذا الإحساس، مهما بلغ من ضعفه، في كتاب جدنز الصغير «نتائج الحداثة» The Consequences of Modernity (1990)، ولو لم تتعزز النظرية أو يتعزز التحليل. وهنا أيضا تعبر أقواله الصريحة عن عكس هذا الكلام، لكن مفهوم الحداثة باعتباره نسقا «خارج السيطرة» يظهر بأشكال عديدة في النص[4*]. وهو يظهر بجلاء تام حينما يتكلم عما يسميه، «ظاهرات» الحداثة، وتعني طريقة إدراك الحداثة من قبل من يعايشها. وإذا ما تتبعنا جدله ضد نظريات التطور حتى النهاية، لألفينا أن فكرة الحداثة، باعتبارها نسقا خارجا عن السيطرة، موجودة ضمنا في الأسلوب الذي يصر فيه على اعتبار العالم الحديث عالما فريدا في خصائصه، يَفْتَرق افتراقا بينا عما سبقه، وفي إرجاع أصل تلك الفروق إلى ما يدعوه بعملية «الإظهار» disembedding التي تشمل عملة «تفريغ» الزمان والمكان. وتعني أن الزمان والمكان في المجتمعات التقليدية مقيدان بالطبيعة المحددة للحياة الاجتماعية، في حين أنهما حاليا يتخذان شكلا عاما، ويبقيان على حالهما مهما كانت النشاطات التي نمارسها، وبغضّ النظر عن المكان الذي نجد فيه أنفسنا. ويحس المرء حين يصف جدنز تطور الحداثة، أن هذه العملية عملية حتمية، فضلا عن أنه يترك القارئ مع «أنساق مجردة»، وليس مع أوضاع وعلاقات مجسدة. والأمثلة على العلاقات المجردة تشمل العلامات الرمزية - وأفضل مثال لها النقود - التي تمكننا من التبادل بمعزل عن الزمان والمكان، وتشمل، «أنساق الخبرة» - وهي تشير إلى النظام الذي بمقتضاه نعتمد على المهنيين الذين يمتلكون المعرفة التي نفتقر إليها. والحتمية تُطِل علينا أيضا فيما

يقوله جدنز عن مفهوم الإحالة إلى الذات، ويغدو من الضروري إيجاد تبرير عقلي للأشياء جميعا، فلا شيء يمكن أن يُؤخذ على عواهنه أو على أساس التقاليد أو العقيدة.

سأعود إلى هذه القضايا ثانية في الفصل المخصص لموضوع ما بعد الحداثة. وما يُصوره جدنز هو عالم نتصارع فيه بشتى السبل من أجل إعادة وضع علاقاتنا في صميم حياتنا. ومع أن ذلك ضروري - حيث لا يوجد نسق اجتماعي يُمكنه البقاء دون علاقات اجتماعية مباشرة، حتى ولو كانت تلك العلاقات تتم بواسطة الهاتف والحاسوب، إلا أن الانطباع الذي يبقى في الذهن هو عن أفراد يصارعون شيئًا أكثر من ذواتهم بما لا يقاس - ولعل هذا الانطباع يُطل من خلال الوصفات الساذجة للغاية التي يقدمها لعملية التغيير: لابد أن نتجنب الكارثة البيئية والحكم التسلطي، والكساد الاقتصادي والحرب النووية. وهي كلها شعارات جميلة لكنها لا «تأخذنا بعيدا».

مبحث في الوجود الاجتماعي وليس نظرية اجتماعية

يجب التأكيد عند هذا الحد على أن أعمال جدنز أكثر ثراء من هذا العرض المقتضب الذي قدمته، وأن اهتمامي ينصب على مفهوم الفعل والممارسة ،وكيف ينتقل هو من هذين المفهومين إلى الحديث عن الأنساق الاجتماعية. ودعواي في الجزء الأخير في هذا الفصل هي أن أعمال جدنز بغض النظر عن نفيه، تنم عن الإحساس بأن الأنساق الاجتماعية تتطور، وتكتسب سمات خاصة بها. وسوف أتوسع في هذه النقطة الآن.

وأشد ما يسترعي انتباهي في نظرية التشكيل أنها لا تقول الكثير عن المجتمع نظريا. ولما كانت نظرية جدنز نظرية للفعل خالصة، فلابد أن تطّرح جانبا إمكانية التفسير من منظور المجتمع. وهذا هو السبب، كما أعتقد، الذي يوجب على جدنز أن ينظر إلى أعماله باعتبارها مبحثا في الوجود الاجتماعي، فهذه الأعمال مليئة بعبارات عامة للغاية عن العالم الاجتماعي وما يتشكل منه، ولكنها لا توجهنا مباشرة إلى أي شيء بعينه. وإذا ما قارنا نظرية التشكيل بالوظيفية البنائية لاتضح أن بالإمكان أن نطور سلسلة من مشاريع البحث، أو فلنقل برنامجا للبحث من الوظيفية

البنائية. أما في حال نظرية التشكيل فهذا ليس ممكنا، كما يشير آيرا كوهين Ira cohen (1989)، وهو من أكثر شراح جدنز تعاطفا معه. ولقد زودنا جدنز بمجموعة من التوجيهات: يجب علينا النظر إلى الطريقة التي يربط بها الفعل والنسق الزمان والمكان؛ والنظر إلى حجم المعرفة المتجهة إلى الذات التي يمتلكها الفاعلون الاجتماعيون؛ وإلى مقدار المعرفة الضمنية التي يتعاملون معها، وما شابه ذلك. وحينما يناقش الدراسات التطبيقية، فإنه يميل إلى ترجمة تلك الدراسات بلغة نظريته، مما لا يضيف الكثير إلى فهمنا للموضوع المطروح على بساط البحث.

ويبدو أن ثمة نقطة واحدة في نظريته - في مقابل علم الاجتماع التاريخي عنده - تتضمن إشارة إلى وجود البنى الاجتماعية حسب الفهم الدارج. وهذه الفكرة تظهر بوضوح أكثر في الاقتباس الذي أخذناه عن ستنشكومب. فالبنية تتكون من وحدة الزمكان، وحينما يعرض جدنز تحليله للطبيعة الزمكانية للتفاعل في كتابه «تشكيل المجتمع»، تظهر في ذلك التحليل دائما حلقة مفرغة ضمنا: حيث إن تحليل الممارسة الاجتماعية يفترض مسبقا وجود النسق الذي يخلق تلك الممارسة. ولقد علق على ذلك سمِثّ وتيرنر (1986). وإن نحن تأملنا في ما تشتمل عليه عملية تعلم الأفعال المرتبطة بموقف ما، لوجدنا أن تعلم الأفعال مفهوم أوسع من تعلم الدور - دون أن يختلف عنه جوهريا - فتعلم الأفعال يفترض مُسبقا وجود بنية زمكانية بدلا من بنية الدور.

أعتقد أن هذه النقطة توضح سلسلة من الانتقادات الوجيهة لمفهوم جدنز، حول البنية والانتقال منه للحديث عن الأنساق. فلو اعتبرنا أن «البنية» تشير إلى القواعد التي تحكم الفعل، وبخاصة القواعد الضمنية التي تحكم كيفية استمرار الفعل ودوامه، فإن من الصعب كما يذهب تومبسون Thompson (في Held and Thompson, 1990)، أن نرى كيف يمكن لهذا التعريف أن يدلنا على الأسس البنائية المتعلقة، على سبيل المثال، بالعلاقة بين الدولة والاقتصاد، أو «الأوضاع البنائية» المتعلقة بتحويل النقود إلى رأسمال. ويبدو أن «البنية» بالمعنى الأخير، متعلقة أكثر ما تكون بالتطور المستقل نسبيا للمجتمعات أو الأنساق. ويشير يوري Urry (1982)، إلى أنه ما لم يكن بمقدورنا فعليا أن نحدد ما يجري في المساحة الكائنة بين إنتاج البنى وإنتاج الأنساق،

فإن مفهوم البنية سيبقى نوعا ما الجوهر الذي يُولد أنساقا بطريقة سحرية.

وإذا ما عدنا إلى تعليقاتي السابقة حول بارسونز، لوجدنا ما أعتبره المفارقة الجوهرية في نظرية الفعل. ولو انطلقنا من الفعل الاجتماعي وأقمنا نموذجا للأنساق الاجتماعية من نقطة البدء تلك، ثم عالجنا تلك الأنساق كما لو كانت حقيقة واقعة، لها خصائصها المنبثقة منها، فإننا سننتهي بنظرية تعمل بمفهوم للفعل الإنساني باعتباره فعلا بُولغ في تنشئته الاجتماعية. أما إذا بدأنا بالفعل الاجتماعي، من الناحية الأخرى، ونظرنا إلى الأنساق على أنها نتائج مباشرة لمثل تلك الأفعال، فإننا حينئذ لا نستطيع استيعاب القيود الحقيقية التي تمارسها علينا البنى والأنساق الاجتماعية، كما يشير مجموعة من النقاد (Archer, 1982. Thompson in: Held and Thompson, 1990). بيد أنه لا مفر من افتراض وجود مثل تلك البنى والأنساق باعتبارها قوى مُقَيِّدة.

قراءات إضافية

إن أبرز أعمال جدنز النظرية هي:

Giddens, A. (1976) New Rules of Sociological Method, Hutchinson, London.

Giddens, A. (1977) Studies in Social and Political Theory, Hutchinson, London.

Giddens, A. (1979) Central Problems in Social Theory, Macmillan, Basingstoke.

Giddens, A. (1984) The Constitution of Society, Polity Press, Oxford.

Giddens, A. (1987) Social Theory and Modern Society, Polity Press, Oxford.

أما كتاباته عن علم الاجتماع التاريخي والحداثة، فتضم:

Giddens, A. (1981) A Contemporary Critique of Historical Materialism Vol. 1: Power, Property and the state, Macmillan, Basingstoke.

Giddens, A. (1985) A Contemporary Critique of Historical Materialism Vol.2 : The nation state and violence, Polity Press, Oxford.

Giddens, A. (1990) The Consequences of Modernity, Polity Press, Oxford.

أعمال عن جدنز

إن كتاب Cohen هو أكثر الأعمال المتعاطفة مع جدنز ولعلها الأكثر صعوبة، أما كتابا Held and Thompson و Bryant and Jary فهما مجموعتان مفيدتان، والعمل الأخير يحوي عرضا أيسر على الفهم؛ أما مصنف Clark ورفاقه فهو عمل مفكك وركيك.

Bryant, C. G. A. and Jary, D. (eds) (1991) Giddens "Theory of Structuration, Routledge, London.

Clark, J., Modgil, C. and Modgil, F. (eds) (1990) Anthony Giddens: Consensus and controversy, Falmer Press, Sussex.

Cohen, I. (1989) Structuration Theory: Anthony Giddens and the constitution of social life, Macmillan, Basingstoke.

Craib, I. (1992) Anthony Giddens, Routledge, London.

Held, D. and Thompson, J. B. (eds) (1990) Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his critics, Cambridge University Press, Cambridge.

وهذه بعض الأعمال النقدية التي أشرنا إليها في ثنايا النص:

Archer, M. (1982) .Morphogenesis vs. structuration", British Journal of Sociology, vol. 33. pp. 455 - 83.

Smith, J. W. and Turner, B. S. (1986) "Constructing social theory & constituting society" Theory, Culture, & Society, Vol. 3, no. 2, pp. 125-33.

Urry, J. (1982) "Duality of structure: Some critical issues", Theory, Culture & Society, vol. 1, no. 2, pp.100 - 6.

كذلك أشرنا إلى العملين التاليين:

Anderson, p. (1990) "A culture in counterflow - 1", New Left Review, no. 180, pp. 41-78.

Goffman, E. (1974) Frame Analyiss, Harper & Row, New York.

حواشي الفصل السابع

(*) استخدم بارسونز هذا المفهوم في رده على النزعة الاختزالية، ليعني أن الأنساق الاجتماعية تمتلك بُنى ذات خصائص نشأت نتيجة التفاعل الاجتماعي. وهذه الخصائص تختلف اختلافا جذريا عن السمات البيولوجية والنفسية للفاعلين الاجتماعيين بصفتهم أفرادا، رغم أن هؤلاء الفاعلين بتفاعلهم كانوا سببا في ظهور تلك البُنى. (المترجم).

(*2) أي كأن عملية التنشئة مدرسة فيها منهج خفيّ يتعلمه الناس أثناء نموّهم (المراجع).

(*3) مصطلح يستخدم في علم الأحياء ومعناه تعايش كائنين حيين معا لفائدة الطرفين (المترجم).

(*4) الزعم بأن الحداثة نسق خارج السيطرة يعني ضمنا أن الحداثة ظاهرة تاريخية حتمية تُمثل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية، حيث تتجه إليها تلك المجتمعات طبقا للقوانين الخاصة بتطورها. وهذا الرأي هو ما يحاول جدنز نفيه ابتداء (المترجم).

الباب الثالث
من الفعل إلى البنية

تمهيد

تستند جميع المنظورات التي تناولناها في الباب الثاني على نقطة بداية واحدة، وهي النموذج النظري الذي يشير إلى نوايا البشر، والوسائل المتاحة لتحقيق تلك النوايا، والمعاني التي يصوغون بها نواياهم ويختارون من الوسائل ما يبدو لهم مناسبا. وتقر هذه المنظورات بأن المحيط الذي يعيش فيه البشر يحد من اختياراتهم، وأن هذا المحيط يمكن أن يُؤَوَّل بصور مختلفة. وينطلق كل منظور من تلك المنظورات من فكرة ظاهرة أو مستترة عن البنية الاجتماعية، باعتبارها نسقا قائما يمثل حصيلة لأفعال الأفراد وتفاعلاتهم. ويتضح هذا أكثر ما يتضح في الوظيفية البنائية: التي دفعت بهذه الفكرة إلى حدّ أخذنا نلاحظ معه أن تركيز بارسونز، قد انتقل من دراسة ظاهرة التفاعل والاختيار إلى تحليل الوسائل التي تقوم بها الأنساق الاجتماعية، لتحديد عمليتي التفاعل والاختيار وتقييدهما. وكان من رأيي أن هذا التحول كان شيئا متأصلا في نظريته، من حيث إنه لا يوجد فصل واضح بين الفعل والبناء أو النسق الاجتماعي. فهما شيء واحد في واقع الأمر ـ إذ إن الواحد منهما نسخة أخذت صفة الثبات عن الآخر ـ وبالتالي فبإمكاننا أن ننظر إلى الشيء ذاته من منظور أو آخر، من وجهة نظر الفرد أو النسق، ولكن ليس من وجهتي النظر في آن معا. وقلت أيضا إن نقاط الضعف المختلفة في مفهوم البناء

الاجتماعي عن الوظيفية البنائية، يمكن إرجاعها إلى نظرتها للنسق باعتباره فعلا أخذ صفة الثبات؛ والأهم من ذلك أن هذا المنظور ليس بمقدوره التفريق بين ما يدعوه ديفيد لوكوود بالتكامل الاجتماعي وتكامل النسق. وبعبارة أخرى، لا تملك الوظيفية البنائية، تصورا للبناء الاجتماعي باعتباره مرتكزا لأفعال البشر وما يمتلكونه من معان، ويكون منفصلا عنها.

أما المنظورات الأخرى فلا تمتلك تصورا لنظام اجتماعي له مثل هذا الشمول. ولذا يمكن اعتبارها تفريعات من الوظيفية البنائية لأنها تفترض ضمنا تصورا ما للبنية والنسق يمكن أن تُوفره نظرية بارسونز. لكنها تبقى محدودة بسبب افتقارها لتصور صريح للبنية. والاستثناء الوحيد لهذا هو نظرية التشكيل عند جدنز، التي اضطرت أن تبقى على مستوى عال من التجريد، وبقيت كما رأينا، مسكونة بتصور للبنية أو النسق الاجتماعي باعتباره شيئا مستقلا عن الفعل.

ولقد بينت أن هناك أشكالا مختلفة من الموجودات في هذا العالم، يحتاج كل منها إلى نظرية خاصة به كي يُفهم. وركزت في المدخل على الفرق القائم بين الفعل والفاعل من جهة، والمجتمعات من جهة أخرى. وأشرت في معرض الباب الثاني إلى مزيد من الفروق الخاصة بالفاعلين. وقلت ـ مثلا ـ إن الوظيفية البنائية قد تكون نظرية مناسبة للنظر إلى الجماعات المنظمة النشطة التي هي في طور التأسيس. فمثل هذه الجماعات هي في منزلة بين تفاعل الفرد والبنية الثابتة؛ وقد تحمل المظهرين معا، ومع ذلك فهي مختلفة عن الاثنين. وأشرت كذلك إلى أنه قد تكون هناك نواح متباينة لتحليل الفعل. فهذه المنظورات تركز بشكل عام على العمليات الاجتماعية للمعرفة، أي سُبل اكتسابنا المعرفة، ويكون ذلك على حساب دراسة العمليات العاطفية عند الشخص ودرجات لا شعوره. أخيرا، أشرت في معرض نقدي لمنهجية النظام الاجتماعي، إلى أنه من الجائز أن يوجد مستوى «للمعاني العامة»: أي قد تشكّل الأفكار التي نشترك في حملها بصفتنا أفرادا من أفراد المجتمع موضوعا للدراسة، فتستلزم بذلك أن تكون لها نظرية خاصة بها.

يقودنا هذا بشكل طبيعي إلى المنظور العام المسمى «بالبنيوية»، الذي أريد أن أدرس جانبين من جوانبه. الأول، وهو الأهم، يتعلق بالبنيوية بصفتها

نظرية للبنى الاجتماعية القائمة بشكل مستقل عن معرفتنا، وعن أفعالنا، وهو جانب غائب عن بال نظرية الفعل بجميع تلاوينها. وسوف أنظر إلى هذه النقطة من خلال أعمال المفكرين الماركسيين المعاصرين أمثال لويس ألتوسير Louis Althusser ونيقوس بولانتزاس Nicos Poulantzas. وقبل أن أنتقل إلى ذلك أود أن أنظر إلى الجانب الآخر وهو: البنيوية باعتبارها نظرية في المعاني العامة. وهنا نجد تصورا يقول إن أفكارنا، أو طريقة تفكيرنا، لها بنية كامنة، وهذه البنية في واقع الأمر هي التي تحدد ما نفكر به. وعليه، وقد يبدو لي أنني، وأنا أكتب هذا الكتاب أفكر تفكيرا حرا مبدعا. يقف خلفي ليُملي عليّ ما أكتب. أما البنيوي فإنه سيدّعي أن كل ما أكتبه مُحدَّد سلفا بواسطة الأفكار التي انطلقت منها في المقام الأول. وأريد أن أتناول هذا الجانب من البنيوية لسببين: أولهما، أنه يمدنا بتمهيد لمنهج يتبعه المنظرون البنيويون ويساعدنا على فهمهم بصورة أفضل. ثانيهما، أن هذا المنظور يبدو لي أنه يُخْبِرنا عن أمور مهمة في العالم نفسه.

وبعد أن أتناول البنيوية باعتبارها نظرية في المعاني العامة، ثم باعتبارها نظرية في البنية الاجتماعية سأنتقل إلى بيان الكيفية التي تجزأ بها هذا المنظور. فما حصل لها معاكس لما حصل في نظرية الفعل، ففي حين أن المشكلة في نظرية الفعل، هي في أنها تحاول أن تنتقل مباشرة من البنية الاجتماعية إلى التفاعل: فهي تنظر إلى أفعالنا على أساس أنها مُحددة بواسطة البنى الاجتماعية، وليس باعتبارها متأثرة بها وفي الوقت ذاته مختلفة عنها. ولقد فقدت النظريات البنيوية الخاصة بالمجتمع تميزها مع تزايد النظر إلى هذه المشكلة باعتبارها مشكلة ملحّة. وهنا نلاقي ثانية فكرة محورية أخرى من محاور الكتاب هي تزايد الصعوبة في قبول النظر إلى المجتمع باعتباره بناء كليا تاما. وهذه النقطة تتضح بأوضح ما يكون في تطور البنيوية وما بعد البنيوية.

لكن من الضروري قبل الانتقال إلى البنيوية تحديد معاني بعض المصطلحات. فالصعوبة الكامنة في بعض الكلمات من قبيل «النسق» و «البنية» و «المجتمع» هي أن معانيها تتداخل دون أن تتطابق تماما. وقد كُنتُ لا مباليا في استخدام هذه الكلمات حتى الآن، ذلك أن اختلافها لم يكن ذا أهمية. بيد أنه حان الوقت لاستخدامها بدقة أكبر. ولذا سوف أستخدم

كلمة النسق للإشارة إلى فكرة الوظيفية البنائية، الخاصة بالتنظيم الاجتماعي باعتباره أنماطا ثابتة من التفاعل. ولذا فإن هذه المدرسة يجب أن تُدعى في الواقع «الوظيفية البنائية». أما مصطلح المجتمع، فسأستخدمه كما استخدمته في الفصل الثاني حينما تناولت آراء باسكر بالمناقشة، وذلك للإشارة إلى مظهر من مظاهر الواقع الاجتماعي المتميز عن الفاعل والفعل، والذي بحاجة إلى أن يفهم بطريقة مختلفة. أخيرا سأستخدم البنية للإشارة إلى النماذج الكامنة للعالم التي يسعى البنيويون لتحديدها.

8 العالم باعتباره نمطا منطقيا: مدخل إلى البنيوية الخلفية

«البنيوية» شكل من الأشكال النظرية أثَّر خلال الستينيات والسبعينيات في عدد من فروع المعرفة: كالفلسفة، والنظرية الاجتماعية، وعلم اللغة، والنقد الأدبي، والتحليل الثقافي، والتحليل النفسي، وتاريخ الفكر، وفلسفة العلوم، والأنثربولوجيا، وغيرها. ومن الصعب إعطاء تعريف جامع مانع لهذه النظرية خاصة، لأنها حققت لفترة منزلة تضاهي منزلة المذهب الديني. ولقد نشأت البنيوية أول ما نشأت في فرنسا، حيث يلعب المثقفون عموما دورا أكبر في الحياة العامة من ذلك الذي يلعبونه في بريطانيا وأمريكا، وحيث تستهوي أعمالهم في بعض الأحيان أتباعا يشكلون ثقافة خاصة بهم. واكتسبت الحركة أيضا أنصارا لها بين صفوف الأكاديميين الشباب في بريطانيا وأمريكا، فشقت سبيلا في مناخ فكري شديد الاختلاف عن ذاك الموجود في فرنسا. وفي العادة، ترتاب الجامعات الأمريكية والبريطانية (بوجه الخصوص) من الأفكار التي تبنت في فرنسا وألمانيا؛ وتعتبرها أفكارا غامضة وتأملات تملأها الرطانة. ولقد تعرضت البنيوية إلى النقد لهذه

الأسباب على وجه الخصوص. وكانت استجابة النظرية في هذين القطرين مشابهة لردة الفعل التي تَحَدثْتُ عنها في مدخل هذا الكتاب: حيث لاذ أصحابها بعالمهم الخاص، واتخذوا من الرطانة والتصعيب مناقب لهم، ومالوا إلى التعصب والجمود. وكما حدث في الصراع حول منهجية النظام الاجتماعي، فقد قُطعت أرزاق البعض منهم.

يمكن إرجاع أصول البنيوية بوصفها مدرسة فكرية إلى عدة جذور: أحدها يمتد إلى الأنثروبولوجيا البريطانية والفرنسية، وهذا الأصل ليست له أهمية كبيرة لما نحن بصدده هنا. والآخر يشكل جزءا أساسيا من تراث علم الاجتماع الفرنسي ممثلا بأوجست كونت في أوائل القرن التاسع عشر، ودور كايم في بداية القرن العشرين، وخصوصا من فكرة وجود المجتمع باعتباره كيانا مستقلا عن أفراده، وفكرة الحقائق الاجتماعية، باعتبارها مكَّونة من تصورات جماعية. وهناك خط ثالث فلسفي يعود إلى الفيلسوف الألماني كانت، بفكرته المهمة عن امتلاك الإنسان لملكات عقلية يضفي بواسطتها النظام على العالم. بيد أن هناك مصدرا آخر للبنيوية، وهو أهمها جميعا تعود أصوله إلى مدرسة علم اللغة البنيوي، وأعمال فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure والمدرسة الشكلية الروسية في النقد الأدبي. ومثلما أن هناك جذورا كثيرة، فإن هناك فروعا كثيرة أيضا، كما ألمحت. أما الشخصيات البارزة فمازالت فرنسية: كلود ليفي شتراوس (الأنثربولوجيا)، لويس ألتوسير (النظرية الاجتماعية والفلسفية)، رولان بارت Roland Barthes. (النقد الأدبي والدراسات الثقافية)، كرِسْتيَنْ ميتْز Christian Metz (النقد السينمائي)، جاك لاكان Jaques Lacan (التحليل النفسي)، ميشيل فوكو Michel Foucault (تاريخ الفكر) وجاك دريدا Jaques Derrida (الفلسفة).

والمذاهب الفكرية شأنها شأن غيرها من المذاهب الحديثة، تنزع للزوال بسرعة، وربما كانت حدة النقاش هي ما جعل دعاة البنيوية طوّروها بشكل قوَّض أركانها. فالأسماء التي ترتبط بما يُعرف الآن بما بعد البنيوية، كانت ترتبط أيضا بالحركة الأصلية ـ أسماء مثل فوكو ودريدا تحديدا. وسوف أعرض لتطور أحد هذه التيارات في الفصل العاشر، من حيث علاقته الماركسية البنيوية عند ألتوسير. أما الآن، فإنني أروم التركيز على البنيوية

باعتبارها نظرية في المعاني العامة، وليس باعتبارها نظرية عن المجتمع.

نظـرة أوليـة

سأخصص هذا الفصل لمعالجة نموذج اللغة. والبنيوية تعتبر كل النتاجات الإنسانية أشكالا لغوية، وهذا يتضمن ما دعوته «بالأفكار العامة». وكانت فكرتي، فيما يتصل بمنهجية النظام الاجتماعي، هي أننا حينما نتحدث مع الآخرين فإننا نستخدم مصطلحات ذات معان عامة مسبقا، ونخلع عليها معاني معينة ترتبط بالسياق. وقلت إن هذه المعاني يمكن اعتبارها مجالا آخر من مجالات الواقع الاجتماعي. وأريد الآن أن أقول إن البنيوية تساهم في فهمنا لهذا المجال. إذ نستطيع أخذ مجموعة أفكار عامة، أو نظرية معينة، أو ما ندعوه بالسليقة، ثم ننظر في البنية الكامنة في تلك الأفكار، أي في سبب وجودها على ما هي عليه أو منطقها. ومن هنا جاء عنوان هذا الفصل وهو: «العالم باعتباره نمطا منطقيا». ومثلما يمكننا أن ننظر إلى شتى الاختيارات والأفعال المتباينة لصديق، وننشد من خلالها الاهتداء إلى المنطق الكامن وراءها بغية منهم هذا الصديق، فإن ذات الشيء يمكن أيضا أن نطبقه على التعبيرات المختلفة التي يصرح بها أحد المتدينين المسيحيين مثلا.

هذا الكلام لا يعني أنني أعتقد أن البنيوية نظرية جيدة دون تحفظ. وأود بداية أن أفرق بين البنيوية باعتبارها منهجا والبنيوية باعتبارها مجموعة من الفرضيات الميتافيزيقية. وأعنى بالمنهج إجراء من الإجراءات، أي أسلوبا للنظر إلى العالم أو التفكير فيه، يُمكّننا من اكتشاف أمور كانت خافية علينا من قبل. وهذا يشمل في بعض الأحيان وضع فرضيات معينة عن العالم. فلو كنت في قطار أو طيارة على سبيل المثال، وأردت معرفة المدة التي تستغرقها الرحلة، فسأفترض أنني سأصل في الوقت المحدد وأنني لن يصعقني البرق عندما أغادر، وهكذا، وهذه الفرضيات تصبح ميتافيزيقية، لو أنني اعتبرتها واقعا قائما بالفعل، أي لو اعتبرت أن كل القطارات تغادر محطاتها حسب الوقت، وأنني لن أصعق بالبرق ـ وهكذا. وأعتقد أن البنيوية مفيدة باعتبارها منهجا، لأن بإمكانها أن توصلنا إلى معرفة معينة كان يصعب الوصول إليها من دونها. أما باعتبارها مجموعة من الفرضيات

الميتافيزيقية قد أصبحت صنوا للنظرية وأوضح ما يميزها عن سواها، وأريد أن أبدأ بالنظر في تلك الفرضيات ـ مما سيعطينا صورة عن جثة هذا الحيوان الذي يدعى بالبنيوية، ثم سألقي نظرة على المنهج محاولا فصل الأجزاء الصالحة للأكل منه، وبيان النقاط التي ترتبط عندها هذه الأجزاء بالجثة. وسيبدو عملي هذا لكثير من البنيويين عملية جزر صُراح، لأن الفرضيات الميتافيزيقية هي الجزء النابض بالحياة في هذه النظرية.

الفرضيات الميتافيزيقية

أقصد بالفرضيات الميتافيزيقية الأقوال المتعلقة بطبيعة العالم التي لا يمكن البرهنة عليها ولذا يتعين التسليم بها تسليما، رغم وجود أدلة قاطعة ضد هذا التسليم.

أولا: العالم باعتباره نتاجا للأفكار

لقد أشرت مرات عديدة إلى وجهة النظر التي ترى أن العام الذي نراه من حولنا هو نتاج لأفكارنا ـ وهذا الرأي بدوره يستمد جذوره من فلسفة كانت، أو صيغة مشوهة منها. هذا الرأي يمثل إحدى الفرضيات الرئيسية للبنيوية ـ وبادعائها بيان البنية الكامنة في الأفكار العامة أو منطقها، فإنها تدعي أيضا كيف أننا ـ أو بالأحرى كيف أن أفكارنا ـ تصنع العالم الذي نراه. لذلك، فحينما يدعي ليفي شتراوس، على سبيل المثال، أنه اكتشف البنية الكامنة في أنساق القرابة في المجتمع القبلي، فإنه بذا يدعي أنه اكتشف البنية الكامنة في مصطلحات القرابة، أي اكتشف الأفكار التي تتحدث بواسطتها هذه المجتمعات عن القرابة. ولابدّ لي هنا أيضا، أن أكرر نفس الرأي وهو: أن ثمة درجة من الصدق في هذا الرأي ـ فالبشر الذين تختلف أفكارهم، يعيشون في عوالم مختلفة إلى حد ما. بيد أن العالم يقاوم هذه الأفكار، ولذا تصبح المسألة مسألة تقريب أحد الرأيين باتجاه الآخر. والبنيوية في صيغتها المتطرفة لا تقيم وزنا لهذه المقاومة: وليفي شتراوس لا يكترث إذا ما تباين السلوك المتصل بالقرابة مع ما تجعلنا المصطلحات نتوقعه.

وكثيرا ما تتخذ هذه الفرضية شكل الهجوم على أي محاولة لإثبات النظريات عن طريق اختبارها، فإذا كانت نظرياتنا هي التي تنتج عالمنا ـ

فما الذي يدعو لاختبارها على محك الواقع؟ إذ لن نكتشف إلاّ ما وضعناه هناك أصلا. وأي منظور يرى أن الاختبار بالتجريب له دور يؤديه (وهو الرأي الذي أتبناه شخصيا) سيوصم بالتجريبية، وهي كلمة من أسوأ الكلمات في معجم البنيوية.

ثانيا: العالم بوصفه نمطا منطقيا

تركز البنيوية دائماعلى الترتيب المنطقي أو البنية الكامنة في المعاني العامة. ويُفْتَرض أحيانا أن هذه «البنية» - التي سَأُفصّل في بيانها أكثر قريبا - تتطابق مع بنى العالم، انطلاقا، في بعض الأحيان، من الفكرة القائلة إنه لما كان الذهن جزءا من هذا العالم، فلابد، إذن، أن تمتلك الأفكار التي ينتجها نفس البنية التي يمتلكها العالم. وهذا الرأي يمثل مراهنة يتعين علينا القيام بها ضد حدسنا - ما دام العالم الحقيقي يقدم لنا أدلة على أنه عالم غير منطقي - وهذا ما يترك البنيوية نهبا للسقوط فيما دعوته في مقدمة كتابي هذا «بشرك المنطق». فأي نظرية لا تكون منطقية تماما هي لا محالة باطلة، ولما كان من المتعذر وجود نظرية منطقية تماما، فلابد أن نسقط في هوة لاقرار لها.

ثالثا: موت الذات

إن «موت الذات» شعار وثيق الارتباط بالبنيوية. والذات تعني ما دعوته بالفاعل والفعل والأشخاص. والفكرة التي يهاجمها البنيويون هنا هي أن البشر هم الذين يؤلفون أفكارهم وأفعالهم. ويفترض البنيويون بدلا من ذلك تصورا مفاده أن البشر هم صَنَائِع لأفكارهم، وأن أفعالهم لا تتحدد بواسطة اختياراتهم وقراراتهم، بل هي نتيجة للبنية الكامنة في أفكارهم، أي في منطق تلك الأفكار. فلو كنت مسيحيا متدينا مثلا، فإنني لا أتكلم عن المسيحية، بل المسيحية هي التي تتكلم من خلالي. ويغالي بعض البنيويين إلى حد القول بأن البشر لا يَتَحدثون، بل يُتَحدَّثون (بواسطة البنية الكامنة في اللغة)، وبأنهم لا يقرأون كتبا، بل يُقرأون بواسطة الكتب، وأنهم لا يخلقون المجتمعات بل المجتمعات تخلقهم.

مرة أخرى يمكنني أن أقدم رأيا «معتدلا» بهذا الصدد: فنحن حقا مقيدون دائما بأفكارنا، وهي تمنعنا من الخوض في أمور معينة، بل ربما أرغمتنا على قول ما لا نعنيه بالضبط وكلنا نخوض صراعا دائما مع

أفكارنا، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن أفكارنا ـ أو بالأحرى بُناها الكامنة ـ تحيلنا إلى دمى. فما زال للاختيارات والمقاصد، والأهداف، والقيم دور تؤديه في تشكيل أفعالنا وهي جميعا بحاجة إلى فهم، وليست مقدَّرة علينا تماما.

سأنصر الآن إلى البنيوية باعتبارها منهجا، مُبينا أصل كل واحدة من هذه الفرضيات الميتافيزيقية، مميزا الغث من السمين في هذا المنهج. وعندما نعرض النظرية الاجتماعية البنيوية بشكل عام في الفصلين القادمين، فإن هذه الفرضيات ستعاود الظهور باستمرار نظرا لأنها تخلق توترات وصعوبات تؤدي إلى تجزُّؤ هذا المنظور.

البنيوية باعتبارها منهجا

ما أعنيه هنا «بالمنهج» هو أن البنيوية تستطيع أن تكون مرشدا لتحليل المعاني العامة: ذلك أن بمقدورها أن تزودنا ببعض الأفكار حول ما نبحث عنه وكيف يمكن أن نجد ما نبحث عنه. وسوف أبدأ بعلم اللغة Linguistics[*] باعتباره نموذجا أساسيا ثم أمضي للنظر في الكيفية التي توسَّع بها هذا النموذج.

نموذج علم اللغة

كثيرا ما يُعزى فضل تأسيس علم اللغة الحديث إلى فرديناند دي سوسير[2*]. وبتبسيط شديد نقول، إن علم اللغة كان قبل سوسير مهتما ببيان سبل تطور اللغة عبر الزمان. أما سوسير فقد ذهب مثلما ذهب دوركايم في علم الاجتماع، إلى أننا لا يمكن أن نعرف طريقة عمل شيء من الأشياء بتتبع تاريخه، بل يتعين علينا أن ننظر في علاقة أجزائه ببعض. ومثلما لا يمكننا أن نفهم المجتمع إلا بالنظر إلى العلاقات القائمة بين مختلف أجزائه، فإننا أيضا بحاجة إلى النظر في العلاقات القائمة بين الأجزاء المختلفة للغة إن أردنا فهمها. ولقد أضحت محاولة فهم ظاهرة من الظواهر بالنظر إلى تاريخها وصمة يُطلق عليها «النزعة التاريخية» ـ وهي ثاني أقذع كلمة في قاموس البنيوية.

1 ـ الكلام واللغة

إن وظيفة اللغة هي تمكين البشر من التواصل بعضهم ببعض. ونحن بحاجة إلى النظر في الوسيلة التي تساهم بها مختلف عناصر اللغة في عملية التواصل تلك عبر علاقة تلك العناصر ببعض. ولا يتأتى عمل ذلك بالنظر إلى نماذج منفصلة من الكلام، بل نحن بحاجة إلى النظر إلى اللغة بمجملها، أي إلى التفريق بين الكلام واللغة. إن فعل الكلام المنفصل، أي ما أقوله حينما أفتح فمي هو دائما فعل فريد لحد ما، ولذا فهو لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم. أما اللغة المقابل فهي ثابتة(*3) ويمتلكها كل من يتحدثها؛ إنها المادة الخام التي نصنع منها جملنا. وتتكون أي لغة من عدد محدود من الأصوات وقواعد لتركيب تلك الأصوات، تشبه إلى حد كبير تلك التي نتعلمها في المدرسة. ويشير الكلام إلى العدد اللانهائي فيما يبدو من الجمل التي بالإمكان صياغتها باستخدام تلك الأصوات والقواعد. والألعاب تعطينا أمثلة مفيدة على ذلك: فلغة الشطرنج مثلا، تتكون من اللوح والقطع وقواعد اللعبة، وهذه تظل هي هي كلما لعبت هذه اللعبة. والكلام هو الطريقة التي يلعب بها لاعب من اللاعبين، وهي، تختلف من لاعب إلى آخر. وعلى هذا فاللغة هي البنية الكامنة أو المنطق وراء الكلام.

2. العلامة

إن عناصر هذه البنية أو المنطق هي «العلامات». ونحن ننزع في حياتنا اليومية إلى استخدام كلمة «العلامة» بصور مختلفة: فوجود صليب معلّق بسلسلة حول رقبتي هي علامة على أنني مسيحي، والسحب السوداء هي علامة على المطر، والضوء الأحمر على جانب الطريق هي علامة على وجوب توقف المرور. ولقد ميز شارلز بيرس C.S.Peirce الفيلسوف الأمريكي، وهو أحد أسلاف البنيوية القلائل من غير الأوروبيين، ميز بين ثلاثة أشكال للعلامات: 1 ـ الأيقونة icon: وفي هذه الحالة تكون العلاقة علاقة مبنية على التشابه ـ فالصليب المتدلي من رقبتي يشبه ذلك الذي صُلِب عليه المسيح. 2 ـ المؤشر index: وتكون العلاقة في هذه العلامة علاقة سببية، كالعلاقة القائمة بين السحاب والمطر. 3 ـ الرمز symbol: وتكون العلاقة هنا مُستندة إلى العرف أو الاتفاق الاجتماعيين. وهذه العلاقة كثيرا ما تُسمى علاقة اعتباطية، أي أنه ليس هناك من ارتباط ضروري بين اللون الأحمر، على سبيل المثال، وأمر الوقوف بالنسبة للمرور. فاللون يمكن أن يكون

أزرق، أو برتقاليا أو أرجوانا، لكن حدث بالصدفة أن الناس اتفقوا على أن معنى لون الأحمر هو الوقوف أو الخطر، وهذا الاتفاق هو واقع خارجي فُرض على أفراد المجتمع. ولو قرّرت أن الأحمر يعني لي سر والأخضر قف، لما بقيت عضوا من أعضاء المجتمع مدة طويلة.

إن العلامات، أي وحدات اللغة الأساسية، هي علامات اعتباطية. فليس هناك شيء في صميم كلمة «كلب» يستوجب أن تشير إلى كائن ذي شعر وله أربعة أرجل، فبإمكاننا تسمية مثل ذلك الحيوان «أستاذ» ولكننا لا نفعل. والعلامة لها وجهان: الدال signifer والمدلول signified؛ والعلاقة بينهما كثيرا ما تقارن بالعلاقة بين وجهي الورقة. والدال هو الجانب «المادي» من العلامة، كالصوت الذي ننتجه عندما ننطق كلمة «كلب»، أو كالخطوط الموجودة على ورقة. وهذا الجانب لا معنى له من دون المدلول، وهو المفهوم الذي يشير إليه الصوت. وكلا جانبي العلامة مهمان أحدهما للآخر: فالمفهوم لا يمكن أن يُفْصَح عنه إلا بالصوت.

إن من الأهمية بمكان تذّكر أن المدلول هو المفهوم وليس الشيء المادي. ذلك أننا ننزع إلى الاعتقاد بأن الكلمات ترتبط بالأشياء كما لو أنها أسماؤها المكتوبة عليها، غير أن علماء اللغة البنيويين يزيلون هذا الارتباط، ويصرون على اختلاف المفهوم عن الشيء. ويمكن إيراد أمثلة كثيرة دامغة في هذا المجال: فمفهوم الدائرة ذاته ليس دائريا ومفهوم الكلب لا ينبح. غير أن هذا التفريق خطوة في طريق الفرضية الميتافيزيقية، التي تجعل الأشياء التي نراها في العالم من خلق لغتنا أو أفكارنا. وهي، كما أعتقد، خطوة لها ما يبررها، لأن من الثابت أن الكلمات لا تنمو في الأشياء نموا طبيعيا وأنها مختلفة عن الأشياء التي تشير إليها.

3. العلاقة التركيبية والعلاقة الجدولية

إن القول بأن العلاقة بين العلامة وما تشير إليه علاقة اعتباطية هو قول يمثل نصف الحقيقة. فالمسألة ليس مسألة اتفاق على معنى كل علامة في اللغة بشكل منفصل، بل هي أن معاني تلك العلامات قد اتفق عليها باعتبارها بنية لِكُلّ واحد ـ فالضوء الأحمر في إشارة المرور جزء من بنية تحتوي اللون الأخضر، والأحمر يعني قف لأن الأخضر يعني سر، والعكس بالعكس. إن معنى أي علامة لغوية يعتمد على علاقة تلك العلامة بعلامات

أخرى. فنحن نعلم ماذا تعني ثلاثة، فقط لعلمنا بعلاقتها بواحد واثنين وأربعة وهلم جرا. ولو أخذنا أحد الأصوات البسيطة علامة، لاعتبرنا الكلمتين dog و god تمثلان نفس العلامة، لكنهما ليستا كذلك، إذ إن لهما معنيين مختلفين وذلك لأن الأصوات لها علاقة مختلفة بعضها ببعض في الكلمتين. وبالمثل، يذهب ألتوسير إلى أن معنى مصطلح «الاغتراب» عند ماركس في أعماله الأخيرة يختلف عن معناه في أعماله الأولى، وذلك بسبب ارتباطه بمفاهيم مختلفة.

واكتشاف العناصر الجوهرية في اللغة يتم بواسطة منهج المتغير المصاحب concomitant variation، حيث نأخذ جملة أو كلمة من الكلمات، وبعملية ذهنية، نغير كل عنصر من عناصرها، مستبدلين كلا منها بغيره، فإن حدث تغير له دلالة في المعنى، نكون قد اكتشفنا العنصر الدالّ. فلو أَخَذْتُ كلمة dog واستبدلت الـ h بالـ d لتصبح الكلمة hog، أكون في هذه الحالة قد اكتشفت عنصرا دالاّ. ويرتب البنيويون في كثير من الأحوال هذه العناصر على شكل أزواج متضادَّة (تعارض ثنائي binary opposition)، مثل الصوتين h/d[(*4)]. ويدَّعي ليفي شتراوس في هذا الصدد أن الذهن البشري مجبول على ترتيب العالم كله على شاكلة ذلك الأضداد. أما مسألة صحة هذا الادعاء من عدمه فأقل شأنا من كوننا أصبحنا هنا نتلمس القواعد التي تحكم العلاقة بين العلامات، ومن ثم المعاني التي يمكن إنتاجها منها. ويمكن تحليل العلامات على مستويين، مستوى العلاقة التركيبية syntagm ومستوى العلاقة الجدولية paradigm[(*5)]، والمستوى الأول يعتمد على القواعد أكثر من المستوى الثاني. ويشير مستوى العلاقة التركيبية إلى الأصوات أو العلامات، التي يمكن أن تأتي تباعا أو تلك التي لا يمكن أن تأتي تباعا في سلسلة العلاقة التركيبية. وهكذا فإننا لا نجد في الإنجليزية، عادة هذا المزيج «hd» في حين قد نجد المزيج 'dh'. لذا، تدرَّس في المدارس أحيانا بعض هذه القواعد المساعدة على التهجية الصحيحة مثل: أن حرف i يأتي قبل e فيما عدا بعد الحرف c. وقواعد النحو هي النموذج المناسب هنا أيضا. ويمكن النظر إلى المستوى التركيبي باعتباره المحور الأفقي للغة في هذا النموذج، وإلى المستوى الجدولي باعتباره المحور الرأسي فيه. والعلاقة الجدولية تشير إلى مجموعة من الكلمات المرتبطة مع الكلمة موضع البحث،

بحكم التشابه في الصوت أو المعنى[6*]. ففي النسق ذاته الذي تنتمي إليه كلمة dog يمكن أن نجد hog و bog و cur، و bitch، و golden retriever... وهكذا. وفي كل مرة نستخدم بها كلمة من الكلمات، فإننا نلجأ إلى الانتقاء من مثل هذا الجدول (انظر شكل ١, 8).

حسبنا ما ذكرناه بخصوص النموذج اللغوي. ويمكننا أن نرى كيف أن الفرضيات الميتافيزيقية ضاربة جذورها في هذا المنهج دون أن تنبع منه منطقيا أو بالضرورة. ويخيل إلي أن ثمة مبررا للنظر إلى اللغة وليس إلى الكلام، لكن ذلك لا يعني أن الكلام محكوم بواسطة اللغة، وأنه يجب علينا أن نغض الطرف عن الشخص المتكلم. كذلك فإن من المعقول القول إن معنى كلمة أو علامة ما يعتمد على علاقتها بالكلمات أو العلامات الأخرى، وإنها ترمز إلى مفهوم وليس إلى شيء مادي، ولكن هذا القول لا يعني أن الكلمة أو العلامة ليس لها علاقة بشيء خارجي البتة، أو إنها تخلق ذلك الشيء الخارجي. وآمل أنني بينت إلى هذا الحد، أن البنيوية تسعى للاهتداء إلى البنية الكامنة في اللغة ـ أي إلى تلك العناصر الأساسية والقواعد التي تحكم علاقاتها: أي المنطق الكامن في اللغة.

		cur	
		bitch	
العلاقة الجدولية		dog	
	The		sat on the mat
		hog	
		cog	
		bog	
		العلاقة التركيبية	

شكل رقم (1–8) ويمكن أن توسف العلاقة الجدولية أيضاً على أساس التضاد (مثلا الكلب / القط ، الكلب / الكلبة ، إلخ)[*].

شكل رقم (١ـ 8) ويمكن أن توصف العلاقة الجدولية أيضا على أساس التضاد (مثلا الكلب/ القط، الكلب/ الكلبة، إلخ)[7*].

توسيع النموذج اللغوي: علم العلامات

يُطلق مصطلح semiotics على «علم العلامات» (أو المعاني العامة) ويشمل كل العلامات وليس اللغوية منها فحسب. وما أبتغيه الآن هو النظر إلى مثالين من التحليلات البنيوية في هذا المجال ـ كتحليل رولان بارت للأساطير الحديثة، وتحليل ويل رايت Will Wright لأفلام الغرب الأمريكي التي تحكي حياة رعاة البقر ـ وذلك بغية التركيز على ما أراه نافعا في هذا النمط من التحليل.

إن القول بأن النموذج اللغوي قد توسع ليصبح نظرية عامة أو علما في العلامات، قول ليس بدقيق ـ والأصوب أن علم اللغة قد اسْتُخْدِمَ أكثر على سبيل التشبيه التقريبي، كما سيتضح حينما أتناول المثالين المذكورين. وينطلق هذا التوسع من الفرضية القائلة إن كل النتاجات الإنسانية ما هي إلا وسائل للاتصال في مرحلة من مراحلها. يمكن تحليلها كما تحلل اللغة، بنفس التقسيم القائم بين اللغة والكلام. وهكذا يدعي ليفي شتراوس أنه كشف عن الوحدة الأساسية لأنساق القرابة أو لغتها، حيث تتساوى أنساق القرابة المختلفة لكل قبيلة مع التكلُّم. وكما سنرى في الفصل القادم، يُشخص لويس ألتوسير البنية الكامنة في الرأسمالية أو «لغتها»، بحيث يصبح كل مجتمع من المجتمعات الرأسمالية عبارة عن أفعال كلام مختلفة. أما علم العلامات ذاته فيتعامل مع مجال أوسع من مجالات النتاجات الثقافية. فيتحدث بارت، على سبيل المثال، عن لغة الطعام وكلامه. والعناصر أو العلامات هي الأطعمة المختلفة كل على حدة. أما على مستوى العلاقة التركيبية، فهناك قواعد لنوعية الطعام الذي يترافق مع طعام آخر أو لا يترافق. فنحن في المجتمعات الغربية لا نخلط عادة الأصناف الحلوة بالمالحة، فلا نصب المهلبية على الدجاج المقلي ولا المرق على البوظة. أما إذا ما تناولنا هذه الأطعمة في وجبة واحدة، فلابد أن يتلو أحدها الآخر: المالح أولا ثم الحلو. أما من حيث العلاقات الجدولية فهناك قائمة تختار منها النوع المناسب من اللحم مع النوع المناسب من الخضراوات. والوجبة الواحدة مع ما تضمه من اختيارات محددة من الطعام وطرق للإعداد، هي فعل كلام الذي يستخدم عناصر الكلام وقواعده. والافتراض هنا هو أن من الممكن تحليل أي مُنتج إنساني بهذه الطريقة من حيث المبدأ.

1. الأساطير الحديثة:

يستخدم بارت (1972) في تحليله للأساطير الحديثة مفاهيم العلاقة الدالّ والمدلول، بيد أنه يميل إلى الافتراض أن الدال قد يشير إلى شيء مادي مثلما يشير إلى فكرة أيضا.

وهو يتسند هنا على عمل ليفي شتراوس حول الأسطورة في المجتمعات القبلية، حيث الأسطورة هي وسيلة يُنظم بها المجتمع عالمه، ويعالج مشكلاته، ويحتفظ بصورة عن نفسه ويضمن تبني أفراده لتلك الصورة.

وسأضرب مثلا على ما يقدمه بارت من تحليلات لا يختلف كثيرا عن الأمثلة التي أوردها هو، والمثل هو صورة من صحيفة تظهر تنويعات عليها في الصحافة البريطانية كل عام في أواخر أغسطس. ففي تلك الفترة يقام مهرجان نوتنج هِلّ في لندن.

ونوتنج هل هذه منطقة توتر عرقي، والمهرجان أساسا هو مهرجان يقيمه الهنود الغربيون وتعود أصوله إلى مهرجانات تقام في منطقة البحر الكاريبي، ومع ذلك تُشارك فيه جميع الأجناس، ولا تخلو هذه المناسبة في كثير من الأحيان من حوادث عابرة أو من أعمال شغب عنصرية مع مضيّ النهار.

بيد أن الصورة تظهر شرطيا أبيض مع شخص أسود (من أي من الجنسين) وهما يتعانقان أو يتراقصان. ويكون الشخص الأسود في بعض الأحيان معتمرا خوذة الشرطي الأبيض.

يمكن أن نرى في هذه الصورة علامة تجمع الدال (العنصر المادّي، أنماط العلامات السوداء التي نراها على صفحة الجريدة) والمدلول (شرطي أبيض مع شخص كاريبي يقضيان وقتا بهيجا).

وتمثل هذه الصورة أيضا جزءا من أسطورة؛ ففيها معنى آخر يتجاوز الدال الذي يساعد على تكوينه.

فالصورة بوصفها علامة دخلت في لغة أخرى باعتبارها دالا لمدلول آخر - لمجموعة من المعتقدات أقل ما يقال عنها، إنها محل جدل وفي بعض الأحيان تتناقض مع وقائع أخرى تقع في نفس اليوم.

وهذه المعتقدات الأسطورية تشكل صورة للمجتمع عن ذاته - أو صورة يتمنى أن يكون عليها - صورة يتعايش فيها الناس بجميع أعراقهم متحابين،

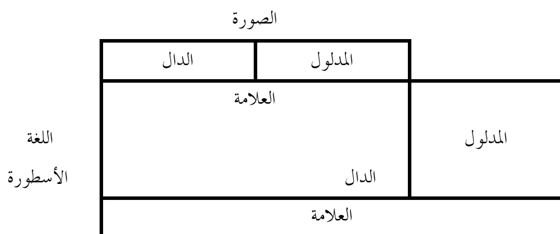
صورة يساهم فيها السود بعاداتهم وتقاليدهم في نوعية الحياة التي يحياها البيض، والتي ينعدم فيها الشك بين السود ورجال الشرطة البيض، ويثق فيها رجال الشرطة البيض بالسود ويخلعون علامة السلطة التي يحملونها (الخُوذة) من أجل الاستمتاع بالمناسبة.

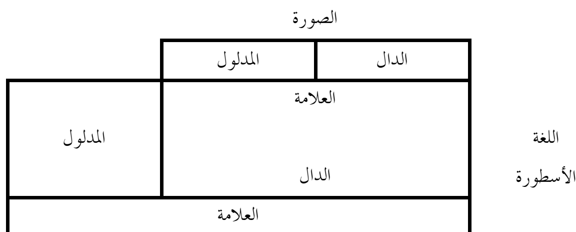
أما الأسلوب الآخر للحديث عن هذه الصورة باعتبارها علامة فهو النظر إليها بصفتها مدلولا في لغة أخرى، (ما وراء اللغة meta-language(*8)؛ أي تحليل هذه الصورة تحليلا عقلانية وهو ما أحاول القيام به. فمن السهل أن نرى في هذا المثل كيف أن الأسطورة الحديثة تحجب واقعا يحتمل أن يكون متفجرا.

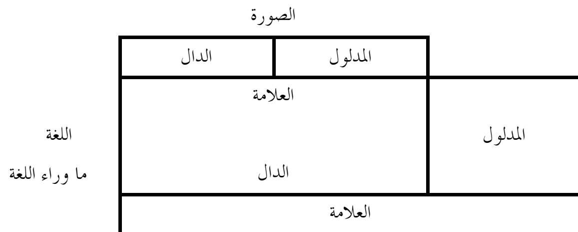
إن ما يميط هذا التحليل اللثام عنه هو كيف يُنتج «معنى» الصورة على مستويين مختلفين. وهو يكشف أيضا عن القوى الفعّالة التي تعمل وراء ما يمكن لولاها أن نسلم به.

وثمة الكثير من العناصر الأسطورية الفاعلة في حياتنا العامة: كالعلامات التي تُستخدم من قبل السياسيين لكسب التأييد ـ من قبيل شعار «الديمقراطية» و «الأغلبية الصامتة» و «الخطر الشيوعي» ـ فكل هذه العلامات الأسطورية تعني أكثر بكثير مما تقوله.

ويمكن توضيح بنية الأسطورة وما وراء اللغة بمخطط مأخوذ من بارت (1972 : 115) كما هو مبين في الشكل (2 ـ 8).







شكل رقم (2–8) يوضح بنية الأسطورة وما وراء اللغة

2 ـ أفلام الغرب الأمريكي(*9)

يصف رايت (1975) «لغة» أفلام الغرب أي بنيتها الكامنة أو منطقها. وهو يتعامل في الواقع مع أربعة أنماط ـ سأناقش اثنين منها فحسب ـ وهما: الأفلام ذات الحبكة التقليدية والأفلام التي تنوّع على موضوع الانتقام. كما في الجدول (1 ـ 8) والعناصر الأساسية لأفلام الغرب(*10)، أي علاماتها، يمكن أن تُرى بأوضح ما يكون في الشخصيات كشخصية البطل (أو الأبطال)،

والمجتمع (أو عناصر مختلفة منه أحيانا، كصاحب المزرعة الكبيرة في مقابل الفلاح)، والشرير (أو الأشرار). ولقد وضع رايت مجموعة من «الوظائف السرية» لكل نمط من أنماط الحبكة، بحيث تصف كلٌّ وظيفة العلاقات القائمة بين العناصر أو تبرز مميزاتها. والوظائف ذاتها يمكن اعتبارها علامات أشد تعقيدا. ونتوصل إلى هذه العلامات بمنهج المتغير المصاحب، ولو صدق تحليل رايت، فإنه يترتب على تغيير أي عنصر من تلك العناصر تغييرا في معنى الحبكة. وقد يكون مفيدا للقارئ، بعد أن ينتهي من قراءة الصفحتين التاليتين أن يعود ثانية ويجرب بنفسه هذا الأسلوب من التحليل.

إن الوظائف السردية كما يعرضها رايت هي قائمة وصفية في الواقع، ولكن يمكننا أن نعيد كتابتها على هيئة قواعد في كثير من الأحيان وذلك بإحلال صيغة «يجب» محل صيغة «يكون» فنقول مثلا: «يجب أن يكون البطل غريبا عن المجتمع. وتشمل هذه الوظائف تتابع الأحداث، أي مستوى العلاقات التركيبية: فكل وظيفة تُمكّن الوظيفة الأخرى من الحدوث. ففي الحبكة التقليدية، على سبيل المثال، لا يمكن أن يحدث شيء إلا عندما يصل البطل ويتميز عن بقية أفراد المجتمع. عندئذ قد ينشب الصراع بين المجتمع والشرير. ولو أعدنا كتابة تلك الوظائف على هيئة قواعد لحصلنا على مخطط عن أفلام الغرب الأمريكي، تكون فيه جميع التنويعات ممكنة دون التأثير في الحبكة الأساسية ـ أنماط مختلفة من الشجار، علاقات جنسية متنوعة، وما شابه ذلك.

وإذا ما انتقلنا إلى مستوى العلاقة الجدولية، لألفينا أنفسنا ثانية في علم الأسطورة. ويُرتّب رايت هذا المستوى على أساس تعارضات تمثل مشكلات تبدأ الحبكة بإيجاد الحلول لها. وهو يُحدد أربعة منها آخرها أقلها أهمية وهي: داخل المجتمع/ خارج المجتمع، قوي/ ضعيف، حسن/ سيّئ، البرّية/ المدنية. وهذه أصلا تعارضات يمكن استخلاصها من الأفلام ذاتها، وهي صفات تدل عليها الشخصيات. وطبقا لرايت، فإن هذه التعارضات هي أيضا طرق يَرى بواسطتها أعضاء المجتمعات الحديثة عالمهم ـ حيث يقسمونه إلى حسن وسيّئ، وقوي وضعيف، وما هو داخل المجتمع وما هو خارجه. وهذا الوضع يخلق حالة من التوتّر، إذ كيف يمكننا الوصول

إلى وفاق مع مجتمع مقسَّم بهذه الطريقة؟ إن أفلام الغرب الأمريكي تقدم لنا حلا ـ ليس بالضرورة حلا نستطيع تطبيقه في واقع الحياة (مع أن رايت يعتقد أن ذلك الحلّ يقدّم نموذجا لكل فعل على حدة)، وهو حلٌّ يبدّد التوتّر. ويتبيَّن من عرض رايت لأفكاره ـ فيما يبدو لي ـ أن التعارض الرئيسي لم يرد في القائمة التي ذكرناها، ألا وهو التعارض القائم بين الفرد والمجتمع. وما تقوم به أفلام الغرب هو تقديم نموذج لتبديد التوتّر القائم بين الاثنين، مهما تنوَّعت أنماط تلك الأفلام، وتعدّدت أنماط حلولها. وكثيرا ما يستخدم البنيويّون كلمة الشفرة Code، ليس بمعناها الفنّي الدقيق، بل للإيحاء بوجود رسالة مستترة. وبذا يكون فلم الغرب الأمريكي شفرة لتلك التوتّرات ولحلولها.

مزايا المنهج البنيَوي

أود أن أستخدم أفلام الغرب الأمريكي مثالا لما يمكن للمنهج البنيوي أن يساعدنا على اكتشافه. ففكرة البنية الكامنة أو المنطق الداخلي، تمكننا بحدّ ذاتها من تنظيم المواد وتصنيفها بطريقة لم تكن ممكنة، لو أننا تعاملنا مع الجوانب كلها في نفس المستوى.

فكان من الممكن أن نشاهد أفلام الغرب تلك حتى تَدمى عيوننا، دون أن نهتدي إلى طريقة لتصنيفها لو تعاملنا مع كل حدث وشخصية على قدم المساواة . ففي أحد الأفلام يقع البطل في الغرام ولا يقع في فلم آخر، وفي أحدها يُقتل الأشرار، بينما يفلتون من العقاب في سواه. أي كان يمكن أن تكون هناك تصنيفات بقدر تنوع الأفلام. وبالطبع، لا تقدم البنيوية منهجا خاليا من الأخطاء، وأي منهج بوسعه أن يكون خاليا من الأخطاء؟ إن ما تقدمه البنيوية هو أنها ترشدنا إلى لب الموضوع الذي ندرسه، أي إلى ما يكمن تحت التقلبات السطحية.

وكونها لا تصنف العناصر الأساسية فقط، بل تصنف العلاقات فيما بين تلك العناصر أيضا، أو بالأحرى القواعد الحاكمة لها، يعني أن «صنعة» أفلام الغرب الأمريكي قد كشفت للفحص والمعاينة، وهو ما يفتح السبيل لمعرفة كيف تعمل هذه الصنعة. والمهم في هذا الخصوص هو تنظيم مستوى العلاقات الجدولية على شكل أضداد، تقوم سلسلة العلاقات التركيبية

بوضعها موضع العمل محاولة حلًّها. والبنيوية تكشف الغطاء عن الطرق التي تعمل بها النتاجات الثقافية، أي عن الطرق التي توصل بها معاينها.

الجدول رقم (1 – 8)

نمطان من أفلام الغرب الأمريكي

الحبكة التقليدية(*)	تنويعات على موضوع الانتقام(**)
1- البطل ينضم إلى جماعة اجتماعية .	1- البطل هو أحد أفراد المجتمع أو كان ينتمي إليه .
2- البطل غريب عن المجتمع .	2- الأشرار يسببون أذى للبطل .
3- البطل بفصح عن قدرات استثنائية	3- المجتمع عاجز عن معاقبة الأشرار .
4- المجتمع يقر بتفوق البطل وتميزه ويتزله	4- البطل يسعى للانتقام .
مترلة خاصة .	
5- المجتمع لا يقبل البطل قبولا تاما	5- البطل يذهب خارج المجتمع .
6- يوجد صراع مصالح بين الأشرار والمجتمع .	6- البطل يفصح عن قدرة خاصة .
7- المجتمع ضعيف والأشرار أقوى منه .	7- المجتمع يقبر بتفوق البطل وتميزه ويتزله
	مترلة خاصة .
8- توجد صداقة قوية أو احترام متبادل بين	8- أحد ممثلي المجتمع يطلب من البطل
البطل وأحد الأشرار .	التخلي عن الانتقام .
9- الشرير يهدد المجتمع .	9- يتخلى البطل عن الانتقام .
10- يتجنب البطل الدخول في الصراع .	10- البطل يحارب الأشرار .
11- الشرير يعرض للخطر صديقا للبطل .	11- البطل يتخلى عن مكانته الخاصة .
12- البطل يحارب الشرير .	12- البطل ينضم للمجتمع .
13- البطل يهزم الشرير .	
14- المجتمع بأمان .	
15- المجتمع يتقبل البطل .	
16- البطل يفقد مكانته الخاصة أو يتخلى عنها .	

(*) من أمثلة هذا النمط الأفلام التالية :

Cimarron (1931); Destry Rides Again (1941); Duel in the Sun (1047); Shane (1953); and Cat Ballou (1965).

(**) من أمثلة هذه الأفلام :

Red River (1949); Apache (1954); The Man from Laramie (1955).

وتقدم البنيوية أيضا فهما أفضل للبنية كما أعتقد. فنظرية الفعل تمتلك مفهوما للنسق، إلا أن النسق هنا يُرى من حيث عناصره وليس من حيث العلاقات التي تربطها، في حين تعطي البنيوية الأولية للعلاقات. ولو ركزنا على عناصر أفلام الغرب، لحاولنا تصنيفها على أساس دور البطل والشرير إلخ، مما يعني أن الأدوار المختلفة تؤدي إلى وجود أنماط مختلفة من أفلام الغرب. كذلك يعني هذا تفحص الأدوار على أساس صفات الأفراد المعنيين وأفعالهم، وهذه ربما لم تكن لتختلف جذريا من نمط إلى آخر من أنماط تلك الأفلام. وقد بين رايت أن العناصر ربما تبقى كما هي في كل نمط، ولكن علاقات تلك العناصر ببعضها تضفي عليها معاني متباينة للغاية.

إن مثل هذه النظرة إلى البنية تنبهنا إلى وجود مستويات مختلفة: مستوى يمكن ملاحظته، من الوهلة الأولى تقريبا، ومستوى إمكانية ملاحظته من الوهلة الأولى أقل، وهو بحاجة إلى استجلاء. ويمكننا مقارنة فكرة المستويات هذه بفكرة النسق عند الوظيفية، وهذه الفكرة تتعامل مع مستوى واحد (مع مستوى واحد من مستويات الواقع، بينما هي تتعامل مع عدد من مستويات التجريد). وبعبارة أخرى نقول إن البنيوية تمكّننا من إقامة التفرقة التي توصل إليها ديفيد لوكوود، في تمييزه بين تكامل النسق والتكامل الاجتماعي. وتشير البنيوية فضلا عن ذلك، إلى أن المستوى الكامن هو المستوى الأهم، أي أن هذا المستوى يمتلك شيئا من قوة التفسير عندما نقارنه بالمستوى السطحي.

عيوب المنهج:

النظرة الاختزالية

ترتبط عيوب المنهج كلها بطريقة ما بالفرضيات الميتافيزيقية التي أضحت تميز البنيوية؛ وهي تمثل نزعة المنهج للاتجاه إلى تلك الفرضيات. ولذا فإن القدرة على تمييز إحدى البنى الكامنة أو الكشف عن منطقها، مما له أهميته التفسيرية، يمكن أن يغري المُنَظِر باختزال الواقع إلى هذا المستوى، بحيث يفقد جوانب من المعنى موجودة على مستوى السطح. فالمشاهد المختلفة التي تقع على مستوى السطح في أفلام الغرب الأمريكي مثلا، يمكن أن تضيف عمقا وثراء للفلم من دون أن تمس المعنى الكامن في شيء،

وقد تكون هذه المشاهد متعلقة بعلاقة جنسية أو عرقية، أو بمواقف تاريخية وما شابه ذلك.

ونزعة الاختزال هذه، أي التغاضي عن الجوانب الثانوية ولكن المهمة في نفس الوقت لما ندرس، هي نزعة موجودة في صميم التفرقة القائمة بين اللغة والكلام لأن هذه الجوانب تقع في مستوى الكلام. ويمكن للاختزال أن يمتد إلى أبعد بكثير من البنية الكامنة. فيمكن، على سبيل المثال، وصف العلاقة القائمة بين سلسلة العلاقات التركيبية والعلاقات الجدولية المتمثلة في الأضداد بصورة معادلة جبرية؛ ويمكن تطبيق هذا الأسلوب على كل نمط من أنماط أفلام الغرب الأمريكي، ونستطيع من ثم أن نطور معادلة بمستوى أعلى لوصف قواعد التحول بين مختلف الأنماط. وليطمئن القارئ لأنني لا أنوي فعل ذلك، مع أنه ممكن. وليفي شتراوس يقترب منه في بعض الأحيان. والظاهر أن كل المعاني تضيع عند تطبيق تلك الطريقة ولا يتبقى لنا سوى معادلة شكلية لا تفيد أحدا. ولابد من الإشارة إلى أن رايت لا يمارس مثل هذا النوع من التمارين، يتجه وجهة مضادة بل في واقع الأمر هي الوجهة التي أدعو إليها ضمنا: أي إلى تحليل التعقيد القائم على مستوى السطح.

قضية التغيُّر

تتبع مشكلة التغير من نقد التطور التاريخي الذي أشرت إليه في البداية ومن الميل لاعتبار «الذات» محكومة بالبنى الكامنة. والتحليل البنيوي قصد منه الحلول محل النظرة التاريخية، لكن البنية التي تكشَّفت ظهر أنها جامدة - أي أنها مجموعة قائمة بين عناصر. خذ رايت على سبيل المثال، فهو قادر على تحديد الحبكة التقليدية والتنويعات الثلاثة الأخرى، غير أنه عاجز، انطلاقا من التحليل البنيوي، على أن يُبين لماذا تطورت هذه التنويعات المختلفة، ولماذا تغيرت الحبكة التقليدية. ولكي يجيب على تلك الأسئلة إجابة صحيحة، نظر إلى التطور الاجتماعي خارج إطار، وهو ما يعني في هذا السياق، العودة إلى الذات، أي إلى الكلام وقد قال العديد من علماء اللغة البنيويين، إن التغيُّر في اللغة لا يمكن فهمُه إلا بالرجوع إلى الكلام وإلى الذات، إلا أن البنيويين الذين يمثّلون قلب الحركة البنيوية الحديثة

يستبعدون هذه الإمكانية، ولذا نراهم مضطرّين للحديث عن «التحوّلات» كما لو أنها أحداث سحرية حدثت دون أسباب.

ثم إن تفسير رايت لتطور أفلام الغرب الأمريكي بمختلف أنماطها، يفترض مسبقا وجود عالم خارج بنية الأفكار غير مسموح بها عند البنيوي المتشدّد، الذي عليه أن يفترض أن العالم الخارجي محكوم بالكامل بواسطة بنية الأفكار.

من المعاني العامة إلى البنية الاجتماعية

نظرتُ في هذا الفصل إلى البنيوية باعتبارها طريقة لتحديد البنى الكامنة أو منطق المعاني العامة؛ تلك البنى التي لا مفر لنا جميعا من العيش في كنفها والعمل بواسطتها، حتى وإن كان لا يمكن النظر إليها باعتبارها تحدد بالضبط ما الذي نفكر به أو نعمله. ولقد تَعاملتُ مع البنيوية باعتبارها جزءا من النظرية الاجتماعية ينصب اهتمامها على مجال واحد فقط من مجالات الحياة الاجتماعية. أما الآن فأود الانتقال إلى البنيوية باعتبارها نظرية اجتماعية عامة تحاول الإحاطة بكل شيء؛ بعبارة أخرى ما أود عمله هو العودة إلى عالم بارسونز والنظرية الكبرى، مع أن النظرية الكبرى هنا هي من نمط مختلف للغاية. وستلعب الفرضيات الميتافيزيقية دورا أكبر بكثير هنا، لأنني أعتقد أن تجزُّؤ النظرية سببه وجودها.

قراءات إضافية

يتوافر الآن الكثير من كتب المداخل إلى المدرسة البنيوية، وقد يكون كتاب Hawkes أسهلها جميعا، على الرغم من أن أفضلها عندي هو كتاب Jameson. وهذا الكتاب هو من أصعب الكتب، غير أنه يستخدم بعض التصورات المفيدة فضلا عن انتقاداته المقنعة. أما مؤلف Kurzwell، فإنه يقدم أفضل عرض عام لمنظّري البنيوية كل على حدة.

Blonsky, M. (ed) (1979) The Essential Semiotics Reader, Basil

Blackwell, Oxford.

Clarke, S. (1981) The foundations of Structuralism, Harvester, Sussex.

Culler, J. (1976) Saussure, Fontana, London.

Ehrmann, J. (ed) (1970) Structuralism, Doubleday Anchor, New York.

Gardner, H. (1982) The Quest for Mind, Quartet, London.

Hawkes, T. (1977) Structuralism and Semiotics, Methuen, London.

Jameson, F. (1972) The Prison House of Language, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Kurzwell, E. (1980) The Age of Structuralism, Columbia University Press, New York.

Lane, M. (ed) (1970) Structuralism : A reader, Jonathan Cape, London.

Robey, D. (ed) (1973) Structuralism : An introduction, Oxford University Press, Oxford.

من جملة الكتب المتعلقة بأفكار هذا الفصل ربما كان أفضل كتاب للبدء به هو كتاب Barthes المعنون Mythologie، على الرغم من أن كل الكتب المذكورة جديرة بالقراءة. وهناك طبعا كتاب Wright.

Barthes, R. (1967) Elements of Semiology, Jonathan Cape, London.

Barthes, R. (1972) Mythologies, Jonathan Cape, London.

Barthes, R. (1975) S / Z, Jonathan Cape, Londo.n

Barthes, R. (1977) Image - Music - Text, Fontana, London.

Wright, W. (1975) Six Guns and Society : A structural study of

the Western, University of California Press, Berkeley.

وإذا كنت مهتما بالاتجاه البنيوي في الأدب انظر أيضا:

Lodge, D. (1981), Working with Structuralism, Routledge & kegan Paul, London.

لكن أغلب المعالجات للعلاقة القائمة بين البنيوية وعلم الاجتماع هي معالجات قليلة الفائدة، وكتاب Badcock أفضل ما في هذه القائمة، بالرغم من أن معالجته لا تتصل بما قلناه في هذا الفصل.

Badcock, C. (1973) Levi - Strauss: Structuralism and sociological theory, Hutchinson, London.

Bottomre, T. B. and Nisbet, R. (1987) "Structuralism" in Bottomore, T. B. and Nisbet, R. (eds), A History of Sociological Theory, Heinemann, London, pp. 557 - 98.

Goddard, A. (1976) "On structuralism and sociology", American Sociologist, vol. 11. pp. 133 - 9.

Runciman, W. G. (1979) "What is structuralism", British Journal of Sociology, vol. 20. pp. 253 - 65.

حواشي الفصل الثامن

(*) يُترجم مصطلح Linguistics بالألسنية في بعض الأحيان، ونحن نفضل ترجمتها بعلم اللغة لشيوع هذه الترجمة وكثرة تداولها، ولأن المصطلح أدخل أول إلى اللغة العربية بهذه الصيغة. لإلمامة سريعة حول المحاولات الأولى لإدخال هذا العلم إلى العربية في العصر الحديث انظر: الدكتور حلمي خليل، العربية وعلم اللغة البنيوي، الإسكندرية: دار المعارف، 1995، ص 39 ـ 166 وتحديدا ص 142 و ص 162 (المترجم).

(*2) (1857 ـ 1913) وهو عالم من سويسرا (المترجم).

(*3) ثابتة عندما ينظر إليها بوصفها نظاما في أي لحظة من لحظات تاريخها (وهذا هو ما يهمّ سوسير هنا)، ولكنها متغيّرة عندما ينظر إليها من وجهة النظر التاريخية. وهذا التمييز أساسيّ عند سوسير ويشرحه تحت مفهومي النظرة المتزامنة للغة synchronic والنظرة التاريخية dichronic (المراجع).

(*4) التضاد: نوع من العلاقة بين المعاني، بل ربما كانت أقرب إلى الذهن، من أي علاقة أخرى، فمجرد ذكر معنى من المعاني، يدعو ضدَّ هذا المعنى إلى الذهن، لاسيما بين الألوان؛ فذكر البياض يستحضر في الذهن السواد، فعلاقة الضدية من أوضح الأشياء في تداعي المعاني. انظر دكتور رمضان عبد التواب، فصول من فقه العربية، القاهرة مكتبة الخانجي، 1987 ص 336 (المترجم).
لكن التعارض بين الصوتين المذكورين في المتن ليس من قبيل التعارض بين السواد والبياض، بل هو تعارض ينشأ من وضعهما معا في وضع التعارض في كلمتين مثل dog و hog حيث يؤدي الاختلاف بين الصوتين إلى خلق اختلاف في معنى الكلمتين. (المراجع).

(*5) لاحظ أننا ترجمنا مصطلح الـ paradigm إلى نموذج إرشادي في موضع آخر في أول هذا الكتاب. (المترجم).

(*6) وعلى ذلك، فإن العلاقة الجدولية تشمل المترادفات (أي تلك الكلمات المختلفة في الصيغ والمتفقة في المعاني كليث وأسد) وتشمل فضلا عن ذلك الجناس (أي تلك الكلمات المتفقة في الصيغ والمختلفة في المعاني) مثل عين وهو عضو الرؤية وعين بمعنى جاسوس (المترجم).
ليس تماما: فالكلمات التي يوردها المؤلف للتمثيل تضم كلمات مترادفة وأخرى تتشابه في أصواتها دون معانيها مع وجود اختلافات محددة في هذه الأصوات. فكلمتا dog و hog ليستا مترادفتين، ولكنهما تتشابهان في اللفظ باستثناء الصوت الأول. وإن قيل إنهما حيوانات، فإن كلمة bog ليست كذلك. (المراجع).

(*7) أرهق النحويون العرب عمروا وزيدا في أمثلتهم النحوية، وظل علماء الفقه الغربيون يرددون جملة The cat sat on the mat على النحو نفسه. وقد غيَّر المؤلف كلمة cat هنا بـ dog (كلب) وجاء بكلمات أخرى مناسبة هي cur (كلب هجين)، bitch (كلبة)، hog (خنزير)، cog (سن الدولاب)، bog (مستنقع). والجملة الأساسية تعني أن الكلب جلس على الحصيرة. لكن الاختيارات لا تؤدي جميعا إلى جمل ذات معنى مقبول، أي أن العلاقة التركيبية لا تسمح بكل ما تزودنا به العلاقة الجدولية. وهذه نقطة لم يوضحها المؤلف وكان الأجدر به أن يتحدث عنها لأنها مهمة جدا عند علماء اللغة. (المراجع).

(*8) يُترجم الدكتور زكي نجيب محمود meta-language باللغة الشارحة، أي اللغة التي تتحدث عن اللغة الشيئية، وهي التي تعبر عن مختلف مظاهر الحياة. أما في هذا السياق، فإن هذه الترجمة لا تتطابق مع المعنى المذكور، وإنما تعني صراحة ما نعنيه بكلمة وراء مجازا كقولنا: إن وراء هذا الرجل ما وراءه، أي أنه يخفي شيئا.

وبالتالي فالمصطلح في هذا السياق يشير إلى مغزى الأسطورة أو كنهها. حول رأي الدكتور زكي نجيب محمود في ذلك انظر كتابه الموسوم: برتراندراسل، القاهرة: دار المعارف، ب ت، ص 46 ـ 47 (المترجم)

لكنني لا أعتقد أن تعبير «اللغة الشارحة» يعني «اللغة التي تتحدث عنه اللغة» إلاّ إذا وضعنا هذا الشرح بعد التعبير كل مرة. وأخالف الزميل المترجم في أن التعبير يعني أن هناك وراء اللغة ما وراءها. بل هو يعني هنا هذا الذي يفعله بارت: يحلل الموقف إلى دال ومدلول وعلامة فتكون هذه هي اللغة التي يتحدث بها عن المواقف التي يستشهد بها سواء أكان الموقف في مطعم أو في مهرجان. وقد اقترحت في سياق آخر كلمة «ميتالغة» على غرار «ميتافيزيقيا». ومع أنها كلمة قبيحة فإنها أقرب إلى المصطلح الأصلي ـ ويجب ألاّ نفزع من مصطلح «ميتا» لأن «لغة» هي نفسها Logs اليونانية (المراجع).

(*) The Western تعني الروايات والقصص والأفلام التي تعكس الحياة في المناطق الغربية للولايات المتحدة الأمريكية، في أواخر النصف الثاني من القرن التاسع عشر والمشهورة بروايات «الكاوبوي» (المترجم).

(**) وهو الاسم الذي سنطلقه عليها اختصارا (المترجم).

٩ الماركسية البنيوية: العالم مسرحا للعرائس

تمهيد

مضت عشر سنوات منذ أن كتبت هذا الفصل، وقد انقلب العالم منذئذ رأسا على عقب بطريقة ما كان يمكن لأحد أن يصدقها آنذاك، بل ما كان يمكن أن يصدقها حتى منذ أربع سنوات خلت. وهذه التغيرات من العمق بحيث بات من الصعب الآن الكتابة عن الماركسية، وبخاصة عن أي اتجاه يطرح الماركسية التقليدية. والظاهر حاليا أن أي نظام يدعو نفسه شيوعيا يجلب العار على نفسه، ولم تعد الشيوعية قوة سياسية رئيسية في أي مكان في أوروبا الغربية، وهي في الوقت ذاته تفقد قوتها بسرعة في أوروبا الشرقية(*). أما ماسوف يحدث للاشتراكية بوصفها نظاما سياسيا وللماركسية بوصفها اتجاها من اتجاهات النظرية الاجتماعية فأمر يصعب التنبّؤ به. ويبدو أحيانا أنهما اختفيا تماما؛ لكنني أشك في ذلك. ففي حياة الأشخاص، قد يعتقد الناس أنهم يتغيرون تغيرا جذريا، بينما هم في واقع الأمر يؤكدون من جديد مواقفهم السابقة ـ ومما يثير غيظهم أنهم لا يكتشفون هذه

الحقيقة إلا بعد وقت طويل. وظني أن التغيرات الجارية في العالم حاليا هي أعمق بكثير، لكن بقدر ما يتراءى لي أن التمسك بكثير من المُثل الاشتراكية والماركسية مهم، بقدر ما يجب التمسك بمساهمات الماركسية في العلوم الاجتماعية، وهي مساهمات كبيرة.

على أن هذه المشكلة تتضاعف عند الحديث عن أعمال ألتوسير وبولانتزاس، أولا بسبب التغير السريع الذي حل على أنماط الفكر الثوري في أواخر الستينيات والسبعينيات - وهو تغير أخذ يتباطأ خلال العقد الماضي، رغم استمراره - وهذا أدى إلى زوال الماركسية البنيوية في أقل من عقد من ظهورها. ثانيا، يصعب النظر في تطور هذا الفكر بعيدا عن تاريخ مُفكِّرّيه المأساوي. فألتوسير، الذي كان مصابا بجنون الهوس الاكتئابي في الشطر الأعظم من حياته، قضى السنوات العشر الأخيرة من عمره مغمورا وكان في أغلبها في مصح عقلي، على إثر قتله زوجه؛ أما بولانتزاس فقد انتحر. ويخيل إلي أن هذه الحقائق يجب أن تذكر بأسى عميق وألا تستعمل للحطّ من قدر المساهمة الفكرية العميقة التي قدماها.

ويقودني ما تقدم، إلى القول بأنني الآن أكثر تعاطفا مع الماركسية البنيوية مما كنت عليه عندما كتبت هذا الفصل للمرة الأولى، وسأترك بيان أسباب ذلك إلى نهاية هذا الفصل.

أهداف الماركسية البنيوية

أصبحت لقضية «موت الذات» أولوية طاغية عند الماركسية البنيوية؛ بدعوى أن شعورنا بأننا صانعو أفعالنا، هو من بعض الوجوه شعور خاطئ أو شعور «أيديولوجي»؛ فما يحدث حقا هو أن البنى الاجتماعية الكامنة هي التي تحدد أفعالنا، وتعمل من خلالها، وأن أفعالنا تعمل على إعادة إنتاج البُنى وإدامتها، أو أحيانا على تحويلها عن طريق الثورة. فالبشر - بناء على هذا الرأي - يضحون دُمًى للبنية الاجتماعية، وهذه البنية بدورها تصبح نوعا من الآلة ذات الحركة الدائمة. وما أريد قوله هو أن هذه النظرية تقف عاجزة تماما حينما تتناول الفعل الاجتماعي، وتصف الخيوط التي تحرك تلك الدُّمى، رغم فائدتها في تحليل البنى الاجتماعية.

وهذا الفصل هو أول فصل يتعامل مع نظرية ترتبط جوانبها المعرفية،

أي تلك المتعلقة بكيفية إدراك العالم، ارتباطا صريحا بالجانب السياسي المتمثل في الدعوة إلى تغيير العالم. ونحن نصطدم بإشكال عند هذه النقطة: فلو اعتبرنا أنفسنا صنائع للبنى الاجتماعية فكيف يكون بمقدورنا أن نغير تلك البنى؟ وهذا الإشكال سيواجهنا دوما. أما الآن فسأنظر إلى الإطار الواقعي السياسي للماركسية البنيوية: فلقد يغرينا نحن الذين نعيش في الغرب، في هذا الوقت على وجه الخصوص، أن نرى الماركسية وكأنها وحدة واحدة على صعيد النظرية والممارسة معا، أي أن نرى فيها نظاما شموليا يتبنى مجموعة من التعاليم المتحجرة عن العالم، هي أقرب إلى الدين منها إلى العلم. وما يعطي هذا الكلام قدرا من المصداقية هو ما حدث في أوروبا الشرقية خلال السنوات الثلاث الماضية (أو في الواقع، ما حدث خلال السبعين سنة الماضية)، إذ إن الجمود الذي أصاب النظرية والأنظمة التي تبنتها، بلغ من شدته أن التجديد من الداخل أضحى مستحيلا. على أن الماركسية لم تخل من الجدل في داخل أوساطها، وهذا الجدل اشتد في الغرب أكثر عندما أخذت الأحزاب الشيوعية تسعى لكسب أصوات الناخبين - وهو ما لم تفلح أبدا في تحقيقه بالدرجة المتوخاة.

وكان ظهور تيار «الشيوعية الأوروبية» نتيجة واحدة فقط من نتائج هذا الجدل المضني في صفوف الشيوعيين الأوروبيين. وتواصل الجدل الذي ثار أول ما ثار حول المسائل الخاصة بسبل التحرك من أجل المحافظة على بقاء تلك الأحزاب كقوة سياسية، تواصَل على الصعيد النظري ليشمل مسألة ما يمكن للماركسية أن تقدمه لفهم العالم، أو بالأحرى فهم طبيعة ذلك العالم ذاته (أي فهم الرأسمالية الحديثة).

وقد نشأت الماركسية البنيوية شأن البنيوية ذاتها في فرنسا، وسوف أتناول في هذا الفصل أعمال لويس ألتوسير، أبرز روادها، وأعمال نيقولاس بولانتزاس بقدر أقل من التفصيل. ويمثل كل من ألتوسير وبولانتزاس، في إطار الاشتراكية الحديثة، النهج التقليدي للماركسية، وهما يريان الماركسية باعتبارها علما يقدم لنا معرفة علمية عن العالم، يمكن أن تستخدم في وضع خطة سياسية لإيصال الطبقة العاملة لسدة الحكم. أما ممثل الطبقة العاملة فهو الحزب الشيوعي، حامل تلك المعرفة ومهندس التحرك السياسي. ونلحظ في أعمالها نفس النزعات المتصلبة في الرأي (نحن على حق) أو

الميالة إلى التسلّط (الحزب أفضل من يعلم)، والتي أصبحت مع الأسف من صفات الماركسية التقليدية. لكنهما في الوقت ذاته، قدما العديد من التأويلات العميقة التي تثير التأمل في الماركسية، والتي أصبحت بأشكال مختلفة ذات أثر واضح على جانبي المحيط الأطلسي. فقد أدت في بريطانيا إلى تعميق الرؤية، وفي بعض الأحيان إلى إنتاج أعمال أصيلة في فلسفة العلوم تحديدا: فأعمال باسكر التي ناقشناها في مدخل هذا الكتاب تدين بالكثير لذلك الجدل الذي بذرت بذوره أعمال ألتوسير. أما في الولايات المتحدة فقد ساعدت على إجراء أبحاث تطبيقية ثرية حول البنية الطبقية تَمَثلت في أعمال إريك أولن رايت.

كانت الصيغة المتقدمة من الماركسية التقليدية التي ظهرت على أيديهما موجهة ضد هدفين يعرفان عادة «بالطوعية» و «الاقتصادية». أما النزعة الاقتصادية economism، فهي شكل فج من أشكال الماركسية التقليدية تذهب إلى افتراض أن كل الظواهر تنشأ في المستوى الاقتصادي من المجتمع: وأن أي شكل من أشكال التنظيم الاقتصادي يحدد طبيعة المجتمع كله، بتنظيمه السياسي، وبأفكاره عن نفسه، وما شابه ذلك. ويفترض هذا الاتجاه أيضا أن تقدم التاريخ محكوم بواسطة هذا التنظيم الاقتصادي نفسه، وبأن التطور من الرأسمالية إلى الاشتراكية عملية حتمية. أما النزعة الطوعية Volunatarism فتفترض أن البشر، وليس التنظيمات الاقتصادية، هم الذين يحددون ما يحدث، وأن البشر أحرار فقدوا حريتهم بسبب نمط معين من أنماط التنظيم الاجتماعي هو الرأسمالية. والاشتراكية ستتحقق حينما يعي البشر تلك الحقيقة ويستعيدون حريتهم المفقودة ثانية. وتدين وجهة النظر هذه بالكثير لأعمال ماركس المبكرة - وتحديدا مخطوطات 1844 - وقد أصبحت وجهة النظر تلك مهمة للغاية بعد سنة 1960 بين الماركسيين الفرنسيين، المنادين بإدخال تغييرات جذرية على طبيعة التحرك السياسي والشكل التنظيمي للأحزاب الشيوعية. وهكذا كان ألتوسير يحاول أن ينأى بنفسه عن الماركسية التقليدية ويدافع عنها في الوقت نفسه - وهذا مظهر آخر من مظاهر الإشكال الذي أشرت إليه في بداية هذا الحديث.

ويجدر بي تسجيل نقطتين قبل المضي قدما. الأولى هي أن ألتوسير أنكر دائما تأثره بالبنيوية، التي كان يدعوها «أيديولوجيا»[(2*)] وأكبر الظن

أن هذا الإنكار نفسه له طبيعة سياسية، ولكن سيظهر تأثير البنيوية واضحا في عرضي لأفكاره على أي حال. والثانية هي، أنه نشر في أوائل السبعينيات كتابا قصيرا بعنوان «مقالات في النقد الذاتي» Essays in Self - Criticism، أجرى فيه عدة تعديلات على إطاره الفكري الذي بناه خلال الستينيات، ولن أشير إلى تلك التعديلات إلاّ إشارات عابرة، حيث يخيل إلي أنها أفقدت نظريته أصالتها وتركته دونما شيء جديد يقوله. وأما الانتقادات المهمة والبناءة فقد جاءت من قِبَل أولئك الذين حاولوا تطوير أعماله واستخدامها.

طبيعة النظرية

سوف أتابع في هذا الفصل عرض الأفكار عرضا مباشرا قدر الإمكان، مبتدئا بمفهوم ألتوسير للنظرية ذاتها، ذلك المفهوم الذي يَشِي ببعض الإشكالات التي أدَّت إلى تفتُّت هذا المنهج. ويحسن بنا أن نتذكر طوال الوقت ونحن نعرض للماركسية البنيوية أننا عدنا إلى عالم النظرية الشمولية على غرار بارسونز، تلك التي تحاول تطوير مفهومات تستوعب المجتمع والفاعل على السواء. وإذا كان بارسونز يبتدئ تحليله بالفاعل، فإن الماركسيين البنيويين ينطلقون من المجتمع: وكلا الرأيين يخفقان حينما ينتقلان من أحدهما إلى الآخر (أي من المجتمع إلى الفاعل أو العكس). وألتوسير شأنه شأن بارسونز، كاتب صعب وغامض: فهو في بعض أعماله يتخلى عن هدف توصيل فكرته إلى القارئ، من أجل هدف فارغ وهو توخي الدقة في موضوع هو بطبيعته يفتقد الدقة. غير أن ألتوسير على عكس بارسونز، ينجح في إضفاء حماس حقيقي واهتمام شخصي على نظريته، قلما نجده عند أتباعه.

ولعل أحد أسباب غموض ألتوسير هو ذلك الإشكال القائم في كل كتاباته بين نظرتين مختلفتين للنظرية: بين الحاجة إلى إيجاد وسيلة من الوسائل يمكن بمقتضاها اختبار أي نظرية بالاستناد إلى «الوقائع»، حتى ولو كانت تلك النظرية تتحدث عن أشياء لا يمكن أن نُبصرها، وبين النظرة التي تذهب إلى أن أفكارنا عن العالم الاجتماعي هي في حد ذاتها تخلق تلك الوقائع التي نجدها فيه. والرأي الأخير هو رأي شبيه بذاك الذي

يتبناها البنيويون كما تبين لنا في الفصل السابق. ويتراءى لي أن ألتوسير يذهب في بعض المناسبات إلى أن العالم الذي نراه، هو بطريقة من الطرق «مخلوق» بواسطة البنية النظرية التي نطبقها (Problematic)(*3). فكل نظرية علمية تخلق عالمها الخاص بها من «الموضوعات النظرية»، وهو يرى أن أحد المعالم المحددة للعلم هو أنه يخلق عالما من الموضوعات النظرية - يختلف عن ذلك العالم الذي نراه في حياتنا اليومية، لكنه عالم يراه العالِم في نشاطه العلمي. والمشكلة في هذا الرأي هي أنه يفترض أن كل نظرية تخلق عالَـمَها الخاص بها؛ وهو ما يؤدي إلى استحالة معرفة «العالم الحقيقي» خارج تلك النظرية، ذلك العالم الذي نستند عليه في التحقق من صحة نظرياتنا. وهذا يعني أننا لا نستطيع الحكم بين النظريات: ذلك أن كل واحدة منها تتبع عالمها الخاص بها، ولذا نفترض أن كل نظرية تصدق على العالم الخاص الذي تنتمي إليه. وهذا الرأي يجابه الماركسية بمشكلة حقيقية لأنها تسعى إلى إثبات أنها هي علم المجتمع ونظريته الوحيدة. لقد كان بارسونز قد قدم موضوعات نظرية من قبيل الأنساق العامة للفعل وأنساقها الفرعية المتعددة. على أي أساس نفاضل بينها؟

يشكّل رأي ألتوسير الآخر في النظرية إجابة على هذا السؤال، أو على الأقل إجابة جزئية عليه. فبالرغم من أن النظرية تخلق عالما من «الموضوعات النظرية» خاصا بها، فإن هذه الموضوعات لها بعض العلاقة بالموضوعات الحقيقية التي لها وجود مستقل في العالم - مستقل سواء عن النظرية أو عن إمكان رؤيتنا نحن لها. وهذا الرأي يقترب من ذاك الذي مافتئت ألتزم به منذ بداية هذا الكتاب وهو: أن النظرية تحدد بنى اجتماعية غير قابلة للملاحظة ولكنها حقيقية، وأن طبيعة هذه البنى تفسّر ما نستطيع ملاحظته. وهذا القول يترك التساؤل قائما وهو: كيف نتحقق من أن نظريتنا صحيحة، أو على الأقل أفضل من غيرها، وكيف نتحقق من أننا قد تعرفنا على بنى كامنة حقيقية - أو حسب تعبير ألتوسير: كيف نَـتَملكها(*4)؟ ولما كانت أي نظرية تخلق موضوعاتها النظرية الخاصة بها وهي ما تتملكه البنى غير القابلة للملاحظة، فإننا لن نتمكن من اختبار النظرية مباشرة انطلاقا مما يُمكننا أن نراه. إذن، ما العمل؟

ترتبط هذه المشكلة عند ألتوسير بمشكلة الكيفية التي تُعرِّف بها العلم،

أي كيف نفرق بين ما هو علم وما ليس بعلم؟ إن العلم لا يقدم لنا حقيقة تامة دفعة واحدة، بل يمر بمراحل من التطور أو «بثورات»، أولاها مرحلة التأسيس، أي اللحظة التي يخلق فيها «موضوعات النظرية». أما بعد ذلك، فهناك معياران، يقول إننا نستطيع بواسطتهما التعرف على ما هو علم، أو أن نبين أن إحدى النظريات أقرب للعلم من الأخرى. وأنا أرى أن أحد المعيارين ليس بذى نفع كثير، بينما الآخر مفيد جزئيا، ونفعه الجزئي سيساهم في نهاية المطاف في تقويض نظريته. والمعيار الأول يدعوه انفتاح «المنظومة الفكرية» في النظرية(*5)، أي انفتاح مجموعة المفاهيم التي تُشكل قوام النظرية. فإن كانت النظرية تُمثل مجموعة من المفاهيم التي تساعدنا على فهم العالم، فإنها تعمل على تمكيننا من إثارة التساؤلات انطلاقا من مفهوماتها - أي تمكننا من طرح المشكلات، ومن هنا جاءت كلمة Problematic. أما المنظومة الفكرية المغلقة، حسبما يقول ألتوسير، (أي غير العلمية أو «الأيديولوجية») فإنها تثير تساؤلات لكنها تفترض الإجابة مُسَبَّقا. لنأخذ حالة الديانة المسيحية على سبيل المثال، فهذه الديانة تقودنا إلى طرح أسئلة من قبيل: إذا كان الله رحيما فلماذا إذن خلق العذاب؟ إن الإجابة على مثل هذا السؤال ستكون مفترضة مسبقا، ذلك أنه إذا لم يكن في نيتنا هدم الدين، فإنه يتحتم علينا إيجاد الجواب الذي يحافظ على فكرة أن الله رحيم. ويتراءى لي أن هذا الحكم يصدق على كل نظرية، سواء أكانت نظرية علمية أم غير ذلك. فمنطق النظرية الماركسية، على سبيل المثال، يقودنا إلى التساؤل عن سبب عدم وقوع الثورة الاشتراكية في البلدان الرأسمالية المتقدمة. والجواب المستند على التوازن الوظيفي بين النظم الفرعية المختلفة، من شأنه أن يقوّض أساس النظرية، لأنها تفترض بشكل واضح أن الرأسمالية عرضة للأزمات الدورية. ولذا فإن الجواب لابد أن يتضمن بدلا من ذلك الإشارة إلى تطوّر نمط الإنتاج الرأسمالي، والصراع الطبقي، وما إلى ذلك - أي لابد أن يتضمن الأدوات الفكرية الخاصة بالنظرية ويتمسك بالأقوال الأساسية التي تقودنا إليها تلك الأدوات.

أما المعيار الثاني لعلمية أي نظرية عند ألتوسير، فيكمن فيما يدعوه بنظام عرض المفاهيم order of exposition في النظرية، ولعلك ستلحظ - وأنت محق - أن هذا المعيار معيار غامض، وعلى حد فهمي له، فإنه يعني أنه

كلما كانت مفاهيم النظرية أكثر ترابطا من الناحية العقلانية أو المنطقية مع بعضها البعض، وكانت مفاهيمها معتمدة بعضها على البعض بحيث كان من الممكن اشتقاق المفهوم من الآخر، كانت تلك النظرية علمية أكثر. وكنت قلت إن التماسك المنطقي أو العقلاني هو أحد السبل التي نحكم بواسطتها على صحة أي نظرية، بيد أن هناك سبلا أخرى تضاهيها قوة. وهذه تشمل نطاق التفسير الذي تقدمه النظرية ـ أي المدى الذي تشمله ـ ومدى إمكانية التأكد من صدقها مباشرة أو بشكل غير مباشر بالملاحظة. وتلعب جميع هذه المعايير دورها في بيان صدق أي نظرية، والمسألة ليست ببساطة قبول أي نظرية أو رفضها على أساس أحد تلك المعايير أو كلها مجتمعة. كذلك قلت إن المشكلة في ذلك ـ بصرف النظر عما نعنيه بالتماسك المنطقي أو العقلاني ـ هي أن العالم ذاته ليس بالضرورة كيانا منطقيا ومتماسكا، وإن من المشكوك فيه ما إذا كان بالإمكان وضع نظرية متماسكة تماسكا تاما؛ ولو أمكن ذلك لأضحت النظرية كالنسيج من دون درز فلا أول له ولا آخر. إن البحث عن مثل هذا النسيج النظري هو الذي أفضى بأتباع ألتوسير، وعلى وجه الخصوص الإنجليز منهم، إلى تجزئة النظرية، فألتوسير نفسه لم يترك لهم الكثير خلاف ذلك للاهتداء به.

وهكذا، فالنظرية عند ألتوسير تخلق موضوعاتها النظرية الخاصة بها، وهي مع ذلك تمتلك «appropriate» موضوعات حقيقية ولكنها غير قابلة للملاحظة (كالبنى الاجتماعية الكامنة). والنظرية العلمية نظرية عقلانية ومتماسكة لكونها تنتج موضوعات نظرية. ولابد من التأكيد على أن ألتوسير يتكلم عن النظرية وليس عن المُنَظِّر، الذي هو مجرد صنيعة للبنية النظرية شأنها شأن علاقتنا جميعا بالنبى الاجتماعية. وهو يحاول أن يبين أننا نعثر في ثنايا أعمال ماركس على الثورة النظرية (أو التي تمثل فتحا في مبحث المعرفة)، وهي تلك الثورة التي وضعت أساس علم للمجتمع، وأن البنية الفكرية لهذا العلم يمكن العثور عليها في أعماله الأخيرة، وتحديدا رأس المال. وهذا الرأي هو جزء أساسي من دعواه ضد النزعة الإنسانية: فأعمال ماركس الأولى التي انطلقت منها تلك النزعة هي أعمال غير علمية. وهو بهذا الرأي لا يدعي شأن الآخرين من الماركسيين المعاصرين، أنه يقوم بتطوير نظرية ماركس أو تأويلها، بل بالأحرى يقوم بعرض ما قاله ماركس

عرضا صادقا. وهذا ما يضفي على السواد الأعظم من أعمال ألتوسير نفحة التأويل الإنجيلي، أي محاولة إماطة اللثام عن الحقيقة المقدسة. إن نظرية ألتوسير، تُرسي صدق ادعائها إلى حد ما، على أساس أن «هذا ما قاله ماركس حقا»، ولكن ليس هناك من سبب لأخذ هذا الكلام مأخذ الجد. ذلك أننا نستطيع اعتبار ألتوسير مُطورا لنظرية ماركس، ومن ثم نستطيع أن نستقي من أعماله أكثر مما لو انشغلنا في جدل حول النصوص المقدسة.

نظرية ألتوسير الاجتماعية:

المفاهيم الأساسية. البنى والممارسات

نأتي الآن إلى المفاهيم الأساسية لنظرية ألتوسير الاجتماعية - أو لِرَطانتها وعُجْمَتِها إن كان لنا أن نتخلّى عن لطف التعبير - وسنحاول تجنب الجوانب الوعرة من أسلوبه قدر الإمكان.

وهذه المفاهيم هي المفاهيم التي تؤلف منظومة ماركس العلمية، وسأشرع بالنظر إلى أشد الأفكار عمومية أولا، وأضع «خريطة» للآلة الاجتماعية التي تحرك الصنائع البشرية. وسوف أبدأ بفكرتي الممارسة والبنية، ثم كيف تُجمع هاتان الفكرتان ضمن نموذج ألتوسير للتنظيم الاجتماعي، أو التشكل الاجتماعي. وبعد هذا سأنصرف إلى النظر، بشيء من التفصيل، إلى المستوى الأساسي للتشكل الاجتماعي، أي إلى البنية الاقتصادية، وكيف يمكن أن يساعدنا مثل هذا التحليل في التفريق بين المجتمعات بأشكالها المختلفة.

يستخدم ألتوسير مصطلح «الممارسة» ليشير إلى الفعل الإنساني، ويلعب هذا المصطلح دورا مهما في نظريته في إفراغ الفعل منذ البداية من تلك الجوانب التي اعتبرتها مهمة كالقصد والاختيار. والممارسة تتضمن عناصر ثلاثة، ونموذجها هو الممارسة الاقتصادية، أي فعل إنتاج شيء من شيء آخر. فهناك المادة الخام، فوسائل الإنتاج - وتتضمن قوة العمال والآلات، وآخرها البضاعة المصنوعة. والعنصر الحاسم في الممارسة هو محصلة لقوة العمال ووسائل الإنتاج، وفيه تكون قوة العمال بمرتبة الوقود لوسائل الإنتاج، أي أن الفاعل هو ببساطة القوة التي تحرك الأشياء المادية. ومما لا

شك فيه أن ألتوسير يضع وصفا مجازيا لكثير من مظاهر العمل: فالناس يصبحون أسرى لأدواتهم، وهم يتحولون إلى الوقود الذي يُبقي على حركة الآلات. وليس هناك لدى جمهور واسع من العمال الصناعيين مجال للاختيار أو القصد. على أن هناك فرقا بين الوصف المجازي لما يجري أثناء العمل، وهو ما قد يُستخدم أيضا أساسا لنقد المجتمع الرأسمالي، وبين أن يكون ذلك الوصف أساسا لنظرية اجتماعية.

على أي حال، يُنظر إلى الفعل الإنساني باعتباره يتكون من عدد من الممارسات التي يمكن تمييزها تحليليا الواحدة عن الأخرى، غير أنها صيغت على غرار نموذج الممارسة الاقتصادية. وتتخذ الممارسة السياسية العلاقات الاجتماعية مادة لها عن طريق التنظيم السياسي فيما نقدّر؛ في حين أن الممارسة الأيديولوجية هي الطريقة التي ينظر بها الناس إلى أنفسهم وعالمهم؛ أما الممارسة النظرية فهي التي تتخذ الأيديولوجية مادة لعملها وعن طريق المنظومة الفكرية للنظرية من أجل إنتاج المعرفة، وفيها يقوم العَالِم بتقديم «القوة المفكرة». لكن المماثلة مع الممارسة الاقتصادية لا تتصف بالوضوح دائما، ذلك أن دور الفاعل، كما أرى، أهم بكثير على المستوى السياسي والأيديولوجي. وسأعود لهذه النقطة فيما بعد، أما الآن فسأبقى مع مسألة الممارسة النظرية لأنها تبرز فرقا أساسيا بين النظرية كما يتصورها ألتوسير، والنظرية كما يتصورها مؤيدو نظرية الفعل. فالنظرية عند أصحاب نظرية الفعل هي التوسع في دراسة المعرفة الحياتية العادية. أو الكشف عما كان معروفا لدى الناس سلفا. أما عند ألتوسير فالنظرية هي تحويل المعرفة العادية أو تغيير العالم الأيديولوجي، والمحصلة النهائية تختلف عنده اختلافا بينا عن المادة الخام، ولو كان لنا أن نُقيم نظرية تنطلق من البنى الاجتماعية في مقابل نظرية تنطلق من الفعل، لتبيّن مما قلت سابقا أن تصور ألتوسير للنظرية هو الأقرب لما نبتغي.

ليس هناك من سبب قَبْلي يمنع قائمة الممارسات تلك من أن تطول إلى مالانهاية له، فألتوسير قد أضاف بنفسه الممارسة الفنية للقائمة. لكن تظل الممارسات الثلاث المذكورة هي المهمة على وجه الخصوص، لأنها توفر أساسا لتحليل المجتمع: الأساس الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي. وتجري كل واحدة من تلك الممارسات ضمن بنى معينة، أي ضمن مجموعة

من العلاقات المتشكلة حول العناصر الرئيسية للممارسة وهي المادة الخام، ووسائل الإنتاج والمُنْتَج النهائي. والبنى التي تجد تلك الممارسات نفسها فيها، تتكون من مستويات أساسية من مستويات المجتمع (instances)(*6) - المستوى الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي. ويمكن النظر إلى كل المجتمعات باعتبارها تتكون من هذه المستويات الثلاثة: وهي تكوّن معا «التشكل الاجتماعي»، أي بنية البنى. ويعود القول بوجود هذه البنى الثلاث إلى أن ماركس قال ذلك. ولا أود أن أختلف مع وجهة النظر هذه، فهي تبدو لي وسيلة مفيدة لرؤية العالم، وستتبين فائدتها بعد قليل. أما الآن، فتجدر الإشارة إلى أن مصطلحي المستوى «السياسي» و «الأيديولوجي»، لهما معنى أوسع مما نعطيهما في حياتنا اليومية. إذ يمكن النظر إلى السواد الأعظم من التنظيمات على اعتبارها تنظيمات سياسية وأيديولوجية، والمصطلح الأخير يشير إلى السبل التي نرى بها أنفسنا والعالم. وتقسيم المجتمع إلى مستويات ثلاثة على هذا النحو، يشمل أغلب ما نهدف إلى الحديث عنه في النظرية الاجتماعية.

سببية بنيوية وحتمية مفرطة

إن أحد الاختلافات المهمة بين ألتوسير والبنيويين التقليديين هي أنه يستخدم فكرة السببية في مقابل فكرة «قواعد التحول». ومع ذلك يظل التركيز منصبا على أهمية العلاقات. أما فكرة «الأسباب» التي يكتب عنها ألتوسير فإنها لا تقع ضمن أشياء متميزة (أو عناصر البنية)، ولا في مقاصد الناس ونواياهم طبعا، بل في العلاقات القائمة بين العناصر. وحديثي عن فكرة السببية في الفصل الثاني مدين في الكثير من جوانبه لألتوسير، مع فرق أساسي هو أنني عبرت عن قناعتي بأن الغائية أساسية لفهم الفعل، في حين يتخذ ألتوسير وجهة نظر مضادة.

أما في هذا الفصل فقد بيَّنت أن ألتوسير كان يقاتل على جبهتين، جبهة سياسية وأخرى نظرية: فقد كان يقف موقفا مضادا للماركسية المتشددة بأشكالها المختلفة، وكذلك للماركسية ذات النزعة الإنسانية. وأود هنا أن أتناول الموقف الأول المعارض للماركسية الفجَّة. إن فكرة السببية البنيوية هي بحد ذاتها تقدم، لأن الماركسيين درجوا على الكتابة عن الاقتصاد

كما لو كان شيئا له أثر سببي مباشر على كل ما عداه ـ أي كما لو كان الاقتصاد هو العصا في لعبة البلياردو، وكان المستويان السياسي والأيديولوجي كرتين تدفعهما تلك العصا للحركة. لذا يلفت ألتوسير الانتباه إلى كون هذه المستويات الثلاثة تُشكل بُنى، وأنها تتباين من حيث تركيب عناصرها المكونة وعلاقتها مع بعض، وأن علينا أن نحرص على تحليلها، فهي ليست بنى بسيطة التركيب. ثم يبين أن المستويين السياسي والأيديولوجي ليسا نتاجا مباشرا لتأثير المستوى الاقتصادي. فلكل منهما وجود حقيقي خاص به ويرتبط بالمستويين الآخرين بطرق شتى (أو «معقدة» كما يفضل ألتوسير أن يقول).

ثمة تشبيه معماري مفيد هنا، يرجع في الأصل إلى ماركس، وهو تشبيه يقربنا من فهم رأي ألتوسير. فلو نظرنا إلى العلاقة القائمة بين الطوابق المكونة لمبنى من عدة طوابق، فسيكون من السخف القول إن الطابق الأرضي هو السبب في وجود الطابق الأول والثاني، رغم أنهما يقعان فوقه وتربطهما به علاقة تضعهما في وضع الاعتماد عليه، فكل طابق منهما منفصل عن الطابق الذي يقع تحته أو فوقه، وما يجري داخل كل طابق ليس محكوما بما يجري في الطابق الذي يقع أسفله. فقد يكون الطابق الأول محلا تجاريا، بينما يكون الثاني مجموعة مكاتب، والثالث شققا سكنية. ومصطلح ألتوسير لوصف هذه العلاقة، أي العلاقة التي يتخللها ترابط سببي دون اعتماد كامل، هو «الاستقلال الذاتي النسبي». والمستوى السياسي والأيديولوجي لا هما بالمعتمدين اعتمادا كاملا على المستوى الاقتصادي، ولا هما في الوقت ذاته بالمستقلين استقلالا تاما عنه. ولو اعتبرنا المبنى المذكور مشروعا واحدا، فإنه من البين أن العمل المكتبي القائم في الطابق الثاني يعتمد على نوع التجارة القائمة في الطابق الأول، ومع هذا فإن ثمة أساليب عدة يمكن أن ينتظم بها العمل المكتبي، وقد تتطور علاقات العمل بطرق لا تتأثر بالنشاط الاقتصادي القائم في الطابق الأسفل. كذلك لو اتخذ مالكو المبنى الطابق الثالث مسكنا لهم، فإن مستوى معيشتهم وطريقة حياتهم ستحددهما طبيعة النشاط الذي يزاولونه، لكن توجد أمامهم، ضمن هذه الحدود، العديد من الاختيارات. أما ما يجري داخل الزواج والحياة الأسرية فتقرره أمور خاصة بهذه الحياة.

والخطوة التالية التي تبعد ألتوسير عن الماركسية الفجة هي قوله إن العمليات السببية طريق ذات مسارين: أي أن المستويين السياسي والأيديولوجي يؤثران في المستوى الاقتصادي مثلما يؤثر هو فيهما. ولو عدنا إلى مثالنا السابق لألفينا أنه قد تؤثر القرارات المتخذة في المكاتب انطلاقا من اعتبارات إدارية، في المتاجرة في المحل. فتنظيم البنية الإدارية، على سبيل المثال، قد يفضي إلى زيادة في تدوير المال. وبالمثل، فلو كانت ملكية المشروع ملكية مشتركة وفشلت العلاقة الزوجية بين الشريكين، فإن التسوية التي تتبع ذلك بين الشريكين قد يكون لها أثر بالغ في طبيعة المشروع برمته. لكن هذا هو قصارى ما نستطيع قوله انطلاقا من هذا المثل. أما إذا أردنا أن نتابع أفكار ألتوسير، فعلينا العودة إلى مستوى أكثر تجريدا مما سبق.

لقد رأى الماركسيون على الدوام أن المستوى الاقتصادي وتطوره يحكمهما تناقض - تناقض قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وليس من الضروري معرفة كل تفاصيل الفكرة، فهي تتلخص في أن لقوى الإنتاج في النظام الرأسمالي، قدرة هائلة على إنتاج الثروة وأن هذه القوى مستمرة في نموها؛ غير أن ما يحد من نموها هو شكل علاقات الإنتاج القائمة على التملك والحيازة الفردية للثروة. ويفضي هذا التناقض إلى إشاعة حركة في النسق، تؤدي فيما تؤدي إلى أزمات دورية: النسق ينتج أكثر من اللازم؛ الإنتاج ينخفض، مما يؤدي إلى انتشار البطالة. وهذا يعني أن العامل المسبب للأزمات هو التناقض القائم في علاقات الإنتاج. على أن ألتوسير يضيف إلى ذلك أن العوامل المسببة على المستويات الأخرى يمكن اعتبارها تناقضات أيضا، وأن ما يحدث في الحياة اليومية للمجتمع هو محصلة للطريقة التي تتجمع بها تلك التناقضات في بنية البنى الكامنة. وهذه العملية يطلق عليها ألتوسير الحتمية المفرطة[*7] Overdetermination، ومعناها «أن الكثير يجري هناك»، بيد أنها تعني في بعض الأحيان أمورا أخرى. عندما تُستخدم مثلا للدلالة على الطريقة التي تتجمع بها التناقضات على مستويات مختلفة، لمساندة بعضها البعض أو لكبح تطورها. والمحصلة في الحالة الأولى تكون ثورة وتغييرا في شكل المجتمع إلى شكل آخر؛ فيما تكون في الحالة الثانية جمودا وانحطاطا. وكثيرا ما يُضرب المثل بروسيا للتمثيل على الحالتين

المذكورتين على التعاقب.

إن الثورة الروسية مثال جيد بشكل خاص لتطبيق مفهوم «تضافر القوى». وهو مثال مفيد بشكل خاص لألتوسير، يمكّنه من الاستشهاد بنصوص لينين «المقدسة»[*8]، وإن كان بالإمكان العثور على تعليل أفضل وأوضح من ذلك في الفصل الأول من كتاب تروتسكي[*9] الموسوم «تاريخ الثورة الروسية» (1967). وقد نبالغ في التبسيط فنقول: إن الفكرة تذهب إلى أن بإمكاننا تحديد التناقض أولا على الصعيد الاقتصادي: فقد أدى التناقض في قوى الإنتاج وعلاقاته في روسيا، التي كانت نظاما رأسماليا ناشئا ولكن سريع النمو، أدى ذلك التناقض ـ كما يفعل دائما ـ إلى صراع طبقي بين العمال والمالكين. وفي القطاع الزراعي الإقطاعي، وهو قطاع أكبر بكثير، ترافق ذلك التناقض مع نوع آخر من التناقض الاقتصادي، الذي أدى إلى صراع بين الفلاحين ومالكي الأراضي. وقد برزت تناقضات وصراعات أخرى مستندة على هذين التناقضين: كالصراع بين الرأسماليين الروس وبين مالكي الأراضي، لأن هؤلاء المالكين أخذوا يخشون على مصالحهم من تطور الرأسمالية: والصراع بين المُمَوِّلين الغربيين الذين كانوا يَدعمون الرأسمالية الروسية، وبين بعض شرائح الرأسمالية الروسية التي كانت تريد أن تسيطر سيطرة فعلية على مصانعها، وبين هذه والشرائح الأرستقراطية الإقطاعية الروسية التقليدية. وهذه التناقضات جميعها يمكن اعتبارها تناقضات اقتصادية أساسية وثانوية.

أما على الصعيد السياسي، فقد كان ثمة صراع بين المدافعين عن النظام القديم الذي يجلس القيصر على قمته، وهو نظام استبدادي ذو ترتيب هرمي، وبين أولئك الذين كانوا يريدون الاتجاه صوب شكل من أشكال الديمقراطية السياسية. وهذا التناقض كان أساسه تناقضا على المستوى الاقتصادي، لأن الأنظمة الإقطاعية عموما هي أنظمة استبدادية تقوم على الترتيب الهرمي. في حين يتسم تطور الرأسمالية في كثير من الأحيان ـ ولكن ليس دائما ـ بنزعة تشجيع الديمقراطية السياسية؛ بيد أن هذه الحالة أيضا لها منطقها التطوري الخاص بها في الصراع والتسوية. أما على الصعيد الأيديولوجي، فقد احتدم الصراع بين أولئك الذين تأثروا بالأفكار العلمية الغربية الحديثة، وبين من يناصرون العقائد الدينية التقليدية

للإقطاعية الروسية. وهذا الصراع، هو الآخر، كان مرتبطا بالصراع الاقتصادي، ولكن كان له منطقه الخاص به في التطور. وما يعنيه هذا المنطق المتباين للتطور، هو أن من نتوقع منهم أن يكونوا في هذا الصف بالنظر إلى مصالحهم الاقتصادية، مثلا، قد يقفون مواقف سياسية أو أيديولوجية تتعارض مع تلك المصالح. لقد كان المجتمع الروسي قد تصدع بفعل التناقضات بطريقة لا يمكن وصفها بالبساطة. أما العامل الذي أوصل هذه التناقضات إلى حد الانفجار، مسببا التجزُّؤ الذي ولَّد الثورة الروسية، فقد كان هزيمة روسيا على أيدي الألمان في الحرب العالمية الأولى.

«الحسم في المستوى الأخير»
و «البنية في موضع السيادة»

لابد لنا من أجل فهم معنى هذين التعبيرين اللذين يشيعان الإحباط في نفس من يقرأهما، من تذكر الجانب الآخر من معركة ألتوسير السياسية. فعلى الرغم من أن ألتوسير كان يهاجم الاتجاهات الفجة من الماركسية التقليدية، فإنه كان لا يزال يدافع عن شكل من أشكال الماركسية التقليدية، ضد مراجعات النزعة الماركسية الإنسانية التي كانت تميل إلى التخلّي عن الرأي القائل: بأن العامل الاقتصادي له الأولوية. لقد كان ألتوسير لا يزال بحاجة إلى القول: إن المستوى الاقتصادي يتمتع بشيء من الأولوية في تحديد ما يدور (ومن ثم فهم ما يجري عموما)، رغم الاستقلال النسبي والتأثير السببي للمستويين السياسي والأيديولوجي، وتلخَّصَ التفافه على هذا المأزق بالعبارة التالية: «إن العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم في المستوى الأخير»، وتلك عبارة مقتبسة من إنجلز[*10] سرعان ما استدركها ألتوسير بقوله «إن المستوى الأخير لا يأتي أبدا». وهذا هو بمنزلة القول إن التناقض الاقتصادي هو التناقض الأهم بيد أنه لا يظهر بشكل خالص أبدا، بل يظهر دائما وقد اكتسى بتناقضات أخرى. وأرجو أن تثبت الصفحات القليلة القادمة أن هذا المنظور منظور مفيد حقا، في محاولة فهم الشكل العام لأنماط المجتمع ولتطورها؛ ومع ذلك فهذا المنظور يخلق عدة إشكالات أشرت إليها سابقا - بين تبعية المستويات المختلفة واستقلالها - وهي إشكالات لها مفعول مدمر، لو أن أحدا طالب ألتوسير بالبرهان على أن ما يدعيه

يتصف بالاتساق المنطقي.

ومن السبل التي يتخذها ألتوسير للنأي بنفسه عن الماركسية الفجة، وللمحافظة على فكرة الأهمية السببية للمستوى الاقتصادي، قوله: إن المجتمعات المختلفة تسود فيها مستويات بنيوية مختلفة. وهو بهذا يعني أنه في التطور الداخلي اليومي لمجتمع من المجتمعات يصبح واحد - أو أكثر - من المستويات هو الأهم. ففي المجتمعات الإقطاعية شارك في هذا الدور المستويان السياسي والأيديولوجي. أما في المراحل الأولى للمجتمعات الرأسمالية فقد كان المستوى السائد هو المستوى الاقتصادي؛ وقد يرى البعض أن المستوى السائد في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة هو المستوى السياسي. ومهما يكن من أمر، فإن بنية المستوى الاقتصادي هي التي تحدد أي المستويات هو المستوى السائد، بما فيها المستوى الاقتصادي. فكأن هذا يعني أن المستوى الاقتصادي يتنازل عن سلطته ويمنحها لواحد من المستويين الآخرين، أو يحتفظ بها لنفسه طيلة بقاء ذلك النمط من المجتمع. ويحتاج بيان هذه المسألة إلى النظر إلى تحليل ألتوسير «لنمط الإنتاج»، أو تحليل المستوى الاقتصادي، ونُذكِّر بأن هذا المستوى هو المستوى الأساسي للبنى الكامنة للمجتمع.

نمط الإنتاج [1]

إن الكثير مما سأعرضه هنا مأخوذ لا من أعمال ألتوسير ذاته بل من إيتين بالبار Etienne Balibar، زميله الذي اشترك معه في تأليف كتاب قراءة رأس المال Reading Capital (1970)، وهو مصدر أساسي من مصادر النظرية الماركسية البنيوية. وقد سبق أن رأينا أن الممارسة الاقتصادية تتضمن عناصر ثلاثة: مواد خام، ووسائل إنتاج - بما فيها قوة العمل - والبضاعة أو المنتج النهائي. وهذه العناصر الثلاثة سوية توضع معا تحت عنوان واحد هو «وسائل الإنتاج» عند تحليل المستوى الاقتصادي، ثم يضاف إليها عنصران آخران هما: العامل وغير العامل. وتشير كلمة Labourer إلى الشخص أو الأشخاص الذين يحوّلون المواد الخام تلك إلى بضاعة، أي الذين يعملون مباشرة على إنتاج البضاعة. أما كلمة «غير العامل» non - labourer، فيدل على أولئك الذين لا يعملون مباشرة على إنتاجها حتى ولو أدوا عملا -

فالكلمة تشير في الواقع في معظم المجتمعات إلى مالك وسائل الإنتاج. ويدعى كل هذين العنصرين أحيانا «بالوضع»، للتأكيد على أن الصفات الشخصية لمن يحتلهما ليست مهمة بقدر الوضع ذاته. ويظل المجتمع الذي يتسم بدرجة عالية من الحراك الاجتماعي، أي ذلك الذي بإمكان أفراده أن ينقلوا من وضع العامل إلى وضع غير العامل بسهولة نسبية، يظل ذلك المجتمع مجتمعا رأسماليا، لأن وجود الأوضاع يعطيه تلك الصفة.

لكن هذا العرض عرض مضلل بطبيعة الحال، لأن مايحدد كون المجتمع رأسماليا أولا ليس هو وجود الأوضاع والعناصر فقط (فهي موجودة في كل المجتمعات بجميع أشكالها)، بل العلاقات بين تلك العناصر والأضاع. وثمة علاقتان مهمتان بين هذه العناصر: الأولى هي علاقة الملكية: وهي ملكية وسائل الإنتاج. الثانية، علاقة «السيطرة»، وتشير إلى وضع امتلاك القوة لوضع وسائل الإنتاج موضع العمل. وسيزداد اتضاح هذه العلاقة حينما أستعرض مختلف النماذج المجتمعية، وذلك لأن التباين في الطريقة التي تلتقي بها العناصر الثلاثة مع هذين النمطين من العلاقة، يساعدنا على التمييز بين أنماط المجتمع المختلفة. ويمكن تمييز أربعة أنماط من أنماط المجتمع في الحال:

1. **الإقطاعية**: هنا يكون غير العامل هو الإقطاعي، بينما يكون العامل هو الفلاح، والإقطاعي هو الذي يمتلك الأرض فعليا (على الرغم من أنه لا يستطيع التصرف فيها وفقا لإرادته ـ لأن الأرض من الناحية النظرية هي في عهدته من الملك وهو بدوره أوكله بها الله). أما العائلة التي تشتغل بالفلاحة فتسيطر على قطعة الأرض التي بحوزتها، بمعنى أنها تختار متى تعمل، وماذا تزرع، وما إلى ذلك. وليس هذا بالأمر المهم، لأن ما نتحدث عنه إنما هو اقتصاد الكفاف الذي لا يتطلب عددا كبيرا من المحاصيل المحتاجة إلى جهد الفلاح طوال ساعات النهار.

2. **الرأسمالية**: هنا يكون غير العامل هو مالك المصنع، والعامل هو الذي يعمل فيه، ويمتلك غير العامل وسائل الإنتاج ويسيطر عليها، والمالك هو الذي يقرر ماذا ينتج ومتى، إلخ.

3. **النمط الإنتاجي الانتقالي**: وهو نمط يقع بين الرأسمالية والإقطاعية، وكثيرا ما يشار إليه باعتباره مرحلة «الإنتاج المنزلي». وهذا هو الشكل الذي

اتخذته صناعة النسيج أثناء الثورة الصناعية في بريطانيا. ويظل العامل وعائلته يسيطران على قطعة الأرض وعلى العمل فيها، بيد أن لهما دخلا إضافيا يأتيهما من إنتاج البضائع بواسطة الآلة التي يمتلكانها ويحتفظان بها في المنزل (كالنَّوّل مثلا). ولهذا فإن العامل هنا يمتلك وسيلة الإنتاج. أما غير العامل فهو عادة تاجر يشتري المواد الخام وينقلها لعماله ويأخذ المنتج النهائي. وفي هذه الحالة يكون غير العامل هو الذي يسيطر على استعمال وسائل الإنتاج. وتظهر الرأسمالية والإنتاج المصنعي بشكليهما المعهودين متى ما انتقلت الآلات لتتمركز في مكان واحد.

4. الاشتراكية: هنا يمتلك العامل وسائل الإنتاج ويسيطر عليها عبر شكل موسَّع من أشكال ديمقراطية المشاركة.

وهنا أريد أن أسجل ثلاث نقاط عن مفهوم البنية الاقتصادية الكامنة، هذا قبل المضي للنظر في علاقاتها بالبنى الأخرى. وأولى هذه النقاط تتسم بالحذلقة: فألتوسير يذهب إلى أن أحد الأسباب التي تمنع هذه النظرية من أن تكون نظرية بنيوية، هو أن العناصر ذاتها تتغير بتغير العلاقات، فوسيلة الإنتاج في النظام الإقطاعي هي الأرض، وفي الرأسمالية الآلة. أما في البنيوية التقليدية فإن العناصر ثابتة - حيث أن حرف «d» و «g» و «o» تظل كما هي في dog و god. وقد يبدو ذلك صحيحا، بيد أن ثبات العناصر لا يبدو لي ذا قيمة، إذا ما تذكرنا أن البنيوية تشارك في إعطائها الأولوية للعلاقات على حساب العناصر. وبالتأكيد سوف يحتج ألتوسير بالقول إن التغير في العلاقات هو الذي يفضي إلى التطور في العناصر، ما دام القول بعكس ذلك سيقوده ثانية إلى حتمية اقتصادية فجة.

والنقطة الثانية هي أن النموذج الذي بين أيدينا لا يميز بين أكثر من أربعة أشكال للمجتمع، وهذه الأشكال الأربعة لا تشمل بأي حال من الأحوال كل المجتمعات التي لنا علم بها. خذ مثلا ما يدعوه ماركس «بنمط الإنتاج الآسيوي» إنه نمط يشكّل مشكلة عويصة. فهذا النمط شأن النمط الإقطاعي ينتمي إلى مرحلة ما قبل الرأسمالية، بيد أن ما يظهر في هذا النمط هو أن الدولة تلعب دورا حاسما فيه. أما أتباع ألتوسير الذين يطالبون بأن تكون النظرية متماسكة تماسكا منطقيا تاما، فقد حاولوا أن يثبتوا أن

ثمة مجتمعات ليس لها نمط إنتاج، على أساس أن النظرية ليس بإمكانها أن تصفها، ولا أظن أن هذا الرأي مفيد كثيرا. أما البديل النظري الصحيح، فهو البحث عن عناصر أخرى أو عن علاقات قد تساعدنا على تمييز أنماط أخرى، وهذا هو الأهم. وقد ميز نيقوس بولانتزاس ـ على سبيل المثال ـ بين الملكية بحكم القانون والملكية بحكم الأمر الواقع. ولقد ظلت الملكية بحكم القانون حتى وقت قريب في مجتمعات شرق أوروبا في يد العاملين، في حين أن الملكة الفعلية كانت بأيدي بيروقراطية الدولة، التي تتحكم في وسائل الإنتاج وتجني ثمار وسائل الإنتاج. إن نظاما من هذا القبيل قد يُسمى اشتراكية الدولة أو «رأسمالية الدولة»، وذلك تبعا لدرجة تعاطفك مع النظام قيد البحث.

أما النقطة الثالثة فهي مشكلة التغير، وهي المشكلة التقليدية في النظرية البنيوية. إن هذه النماذج هي نماذج ثابتة لمجتمعات متباينة في أشكالها، ولو كان ما يعنيه ألتوسير هو أن تلك النماذج تشخص الآليات التي تقود المجتمع إلى التغير، لأعادنا ما يقوله إلى الحتمية الاقتصادية الفجة. وليس بإمكان ألتوسير اللجوء إلى الفاعل ليفسر من خلاله عملية التغير، لأنه يناهض هذا المذهب على وجه الخصوص. وعلى ذلك تبقى مسألة التغير، كما يبدو لي، مسألة غير مفسرة على المستوى النظري، على الرغم من إمكانية وصف تلك العملية كما وصفت الثورة الروسية في الصفحات السابقة. فالسبب الذي جعل تلك التناقضات التي أفضت إلى الثورة على تلك الشاكلة وفي ذلك الوقت، هو هزيمة روسيا في الحرب العالمية الأولى وليس آلية من الآليات التي تحددها النظرية. ومَا طَرْحُ «النمط الانتقالي» إلا محاولة لاستيعاب الإشكال، غير أنه أفضى إلى خلق نمط آخر وسيط يتسم بالثبات. وهنا نعود ثانية إلى شكل آخر من أشكال التوتر التي تساهم في تقويض النظرية كلّها.

ويمكننا الآن الانتقال للنظر إلى الآلية السببية التي دخلت ضمن إطار العلاقات الاقتصادية التي أفرزتها تلك الأنماط، وكيف تؤثر تلك الآلية في العلاقة بين المستويات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية. ولعل أفضل مثال هو المقارنة بين العلاقات القائمة في ظل النظامين الإقطاعي والرأسمالي، وهما نمطا الإنتاج اللذان يُفترض فيهما إنتاج فائض اقتصادي

(أي إنتاج أكثر مما هو ضروري حقا، لإبقاء كل أفراد المجتمع على قيد الحياة أو جلّهم). إن هذا الفائض في المجتمعات الطبقية، وهي التي تضم كل المجتمعات باستثناء المجتمعات الاشتراكية، يستحوذ عليه غير العامل. والآلية السببية التي نبحث عنها هي آلية الاستحواذ، أو الوسيلة التي يأخذ بها غير العامل هذا الفائض.

يمتلك غير العامل في النظام الإقطاعي الأرض، غير أن الفلاح يتحكم فيها. وقد ينتج الفلاح ما يقيم أوده هو وعائلته. وبما أنه يتحكم في الأرض فإن ذلك لا يعني تلقائيا أنه سينتج فائضا يسلّمه للمالك. لكن ضمان وجود فائض ينتقل إلى الإقطاعي في الواقع العملي يتم بعدة صور منها: أن يدفع الفلاح ضريبة سنوية للإقطاعي، أو أن يعمل في أرض سيده أو في منزله لأيام معينة كل سنة. ولذا فإن من الضروري والحال هذه إما إقناع الفلاح بأن ما كان يقوم به هو عين الصواب، وأنه التزام أخلاقي وواجب يؤديه نحو سيده، أو لابد من اللجوء إلى القسر والتهديد بالعقاب القانوني. والتفسير النظري لذلك يكمن في أن علاقات الإنتاج تقتضي بصورة من الصور،أن يضمن غير العامل الاستحواذ على الفائض عبر بنى سياسية وأيديولوجية. ومن هنا، فإن طبيعة المستوى الاقتصادي تدفع المستويين السياسي والأيديولوجي نحو وضع السيادة والهيمنة.

ونستطيع أن نقارن ذلك بالرأسمالية، حيث يمتلك غير العامل وسائل الإنتاج ويتحكم فيها. فحينما يذهب العامل إلى العمل فهو مجبر على أن ينتج قدرا من البضاعة، تكفي قيمتها لإعاشته (وهو أجره) إضافة إلى الفائض الذي ينتجه في نفس الوقت ـ فالعامل لا يستطيع الذهاب إلى العمل لإنتاج ما يكفيه هو فقط، لأن صاحب العمل سيطرده من العمل وستحيق به الخسارة إن حذا حذوه الآخرون. وليس بمقدور العامل في هذا النظام أن يُسيِّر المصنع لتحقيق أهدافه هو، بل لتحقيق أهداف صاحب العمل وحده. وهو مضطر إلى العمل طوال الساعات التي يحددها المالك، أو أن يكون مصيره الشقاء ضمن جيش العاطلين. وفي حال قيام العامل بالعمل، فإنه سينتج فائضا من الإنتاج يؤول بصورة تلقائية إلى المالك ما دام هو المتحكم في الناتج. وهكذا فإن آلية الاستحواذ تعمل على المستوى الاقتصادي، وأن المستوى الاقتصادي يبقى هو المستوى المهيمن، مثلما أنه

هو المهيمن في المستوى الأخير. ولذا تكون البنية الاقتصادية هي السبب الأهم في تطورات الحياة اليومية لأي تشكّل اجتماعي.

ويبدو لي أن هذه النظرية هي أفضل ما لدينا للتمييز بشكل عام بين المجتمعات بأنماطها المتباينة، ولوصف العلاقات الداخلية «لبنية البنى» أو للتشكيل الاجتماعي. ولقد بينت فيما سبق بعض ثغرات هذه النظرية بالقدر الذي يتبين فيه أنها ليست نظرية كاملة، فهي مازالت ناقصة في بعض نواحيها، وغير قادرة في نواح أخرى على معالجة بعض القضايا كقضية التغير. ولكنها على أي حال، نظرية مفيدة في حدود ما هي قادرة عليه، ولعل هذا هو غاية ما نتوخاه من أي نظرية في الوقت الحالي.

الأيديولوجيا والسياسة:

دفع النظرية إلى أبعد من حدودها

سأتناول الآن وجهة نظر البنيوية في المستويين الآخرين، وهما المستوى السياسي والأيديولوجي، وهما الجزءان المتصلان أكثر من غيرهما بعملية تحريك الدمى. وهذا سيقودنا مباشرة إلى نظرة ألتوسير للأيديولوجيا - أي إلى الخيوط التي ترتبط بها الدمى.

لقد بدا لي دائما أن الطريقة المنطقية، أو قل الطريقة المنطقية المثمرة، لتطوير الأساس النظري هي تحليل البنى الكامنة في المستويين السياسي والأيديولوجي مع آلياتهما السببية، وتحديد الطريقة التي يؤثر بها هذان المستويان بدورهما في المستوى الاقتصادي. ولكن شيئا من هذا القبيل لم يحصل، إذ عندما توجه ألتوسير وأتباعه لدراسة هذين المستويين، فإنهم لم يتناولوا البنى الكامنة بل تناولوا المؤسسات الظاهرة على السطح. وبإمكاني إعطاء سبب لهذا التوجه، وهو أن تحديد البنى الكامنة عند هذين المستويين اللذين لا تعود أصولهما للمستوى الاقتصادي، يستلزم منح نوع من البنية المستقلة للفعل، ما دامت مسألة الفعل مسألة مطروحة بشكل صارخ في عالمي السياسة والأيديولوجيا. فلا أحد ينكر ما للواقع المادي وما للآلات من قدرة على السيطرة على الإنسان، إلا أن الإنسان من جانبه أيضا يحاول السيطرة على الواقع المادي عبر تفكيره ونشاطه السياسي. والاعتراف بوجود البنى المستقلة على هذين المستويين معناه التسليم بأكثر من اللازم

لأصحاب النزعة الإنسانية، لذا يلجأ هؤلاء إلى استخدام شكل من الحتمية الاقتصادية، التي تنتج فيها البنية الاقتصادية الكامنة مؤسسات سياسية وأيديولوجية ظاهرة. وهذه ليست حتمية اقتصادية صريحة، بل تعتورها بعض التناقصات الخاصة.

وما أريده في هذا القسم هو تتبع هذا بالرجوع إلى أعمال بولانتزاس في الطبقات الاجتماعية، وأعمال بولانتزاس وألتوسير في الدولة «والأجهزة الأيديولوجية للدولة». وإذا ما عدنا لاستعارة مسرح العرائس، فإننا نكون قد اقتربنا من تلك العرائس أو الدُّمَى، ونكون قد غدونا في المستوى الثاني من الآلات التي تُحرك تلك الدمى، بينما كان المستوى الأول هو نمط الإنتاج.

الطبقات الاجتماعية

إن تحليل البنية الطبقية هو أحد المجالات التي أسهمت نظرية ألتوسير فيها إسهاما إيجابيا، وإن لم يكن جذريا بالقدر الذي تدعيه. وكانت إسهامات نيقوس بولانتزاس بلا شك أكبر في هذا المجال. ومن المؤكد أن تحليل البنية الطبقية عنده أرقى بكثير مما نجده في تحليلات الماركسية الفجة، دون التشتت في التصنيفات المتنوعة التي قدمها المنظّرون من أمثال داهرندورف. وتقوم الفكرة الأساسية هنا على القول إن الطبقات الاجتماعية لا تتحدَّد فقط بالبنية الاقتصادية، بل بالبنية السياسية والأيديولوجية كذلك. لكن التقدم الذي حصل كان في رأيي في فهم الطبقة باعتبارها نتاجا للمستوى الاقتصادي. وهذا هو ما سوف أنظر فيه أولا.

تقول الصيغة المتطرفة من الماركسية الفجة إن الرأسمالية تُولّد طبقتين، المالكين وغير المالكين، البرجوازية والبروليتاريا، فضلا عن طبقة ثالثة أخرى هي البرجوازية الصغيرة، أي صغار المنتجين، وهذه الطبقة في اضمحلال مستمر. وتكمن أولى مساهمات الماركسية البنيوية، في إشارتها إلى أن بالإمكان أن يتعايش أكثر من نمط إنتاجي في التشكل الاجتماعي الواحد. وقد لاقت طريقة «تبلور» تلك الأنماط المختلفة الكثير من الاهتمام. وهذا يعني أنه يمكن أن توجد في المجتمع الواحد طبقات اجتماعية مختلفة تنتمي إلى أنماط إنتاجية متباينة. ويتحدث بولانتزاس عن «إنتاج محدود للبضائع»، يظهر أنه نمط مُعدَّل انتقالي يمتد إلى الرأسمالية، وذلك لتفسير

استمرار وجود الطبقة البرجوازية الصغيرة. لكنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول، إن بالإمكان التعرف على أجزاء طبقية تحدد شكلها معايير اقتصادية ثانوية. فنستطيع أن نميز من بين غير العاملين مالكي الأراضي وأصحاب رأس المال الصناعي وأصحاب رأس المال المتخصصين بالتمويل. وقد يحصل بين هؤلاء في وقت ما تعارض في المصالح السياسية والأيديولوجية، مثلما قد يكون بينها صراع على المصالح الاقتصادية. ويضيف أن ثمة اختلافا بين «الطبقة الحاكمة»، التي تقبض على زمام الحكم وبين الطبقة المهيمنة وهي الطبقة التي لمصلحتها تُتخذ القرارات. ففي بريطانيا في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر على سبيل المثال، كانت الطبقة الأرستقراطية المالكة للأرض تُدير دفة الحكم، بيد أنها كانت تديره وفقا لمصلحة الطبقة الرأسمالية الصناعية. أما على جانب العاملين، فيمكننا التمييز أيضا بين العمال المهرة وغير المهرة، الذين كان الصراع بينهم مهما في تطور الحركة النقابية البريطانية. ويوضح الحوار الذي دار بين بولانتزاس ورالف ملباند، وهو ماركسي إنجليزي، الاختلاف بين هذا الصنف من التحليل وبين التحليل الماركسي التقليدي، وسيتلمس القارئ الذي يستطيع شق طريقه عبر الرطانة، مقدار ما حصل من تطور وارتقاء في هذا التحليل (Blackburn، 1972).

ويبدو إلى هذا الحد أن الأمور على ما يرام: ذلك أن لدينا نموذجا للبنية الطبقية يتسم بأنه معقد نسبيا. غير أن بولانتزاس حينما يلتفت إلى المحددات الأيديولوجية والسياسية للبنية الطبقية، فإنه ما يلبث أن يعود القهقري للمحدد الاقتصادي كما يظهر، ولقد بينت سابقا السبب وراء هذا النزوع. وهو يناقش بشيء من الاستفاضة ظاهرة الطبقة البرجوازية الصغيرة الجديدة، فيقول إن أصحاب هذه الطبقة لهم وضع اقتصادي مختلف عن أقرانهم المنتمين إلى الطبقة البرجوازية الصغيرة التقليدية، فهم ليسوا مالكين صغارا لمؤسسات عائلية، بل عاملون في مجالات مختلفة كمجال الإعلان ونحوه، أي أنهم في واقع الأمر عمال غير منتجين. ومع ذلك يمكن تصنيف هؤلاء باعتبارهم برجوازيين صغارا لأنهم من الناحية الأيديولوجية، يحملون إلى حد ما نفس المعتقدات التي يحملها المنتمون إلى القطاع التقليدي من تلك الطبقة. وحينما ننظر إلى السبب الذي يكمن وراء إيمان هؤلاء بتلك المعتقدات، فإنه يظهر أنها نابعة من وضع اقتصادي معين - أي أن

وضعين اقتصاديين مختلفين، يسببان ظهور مجموعة واحدة من الاتجاهات السياسية. ويتحدث بولانتزاس أيضا عن «المراتب الاجتماعية» التي تحددها الأوضاع التي يشغلها أصحاب هذه المراتب في المؤسسات السياسية، مثل موظفي الدولة والمثقفين والعسكريين، ويذهب إلى أن هذه المراتب الاجتماعية يمكن أن تلعب دورا حاسما: فدورها حاسم على وجه الخصوص في الأنظمة الفاشية[*11]، غير أنه يرى أيضا أن هذه المراتب تنزع في وقت الأزمة إلى الانقسام وفقا لأصولها الطبقية، أي وفقا للطبقة الاجتماعية التي تنحدر منها. وهكذا يأخذ المحدد الاقتصادي مرة أخرى مكانا رئيسيا في تحليله.

ولن أدخل في تفاصيل هذه الآراء. وأرجو أن أكون قد بينت أنه قد يكون في مقدورنا باستخدام الماركسية البنيوية، أن نظفر بنموذج للبنية الطبقية أعقد وأفيد من ذلك النموذج الذي تقدمه الاتجاهات الماركسية الفجة، ومن النماذج التي تطرحها نظرية الصراع وأنه ورغم نوايا النظرية، فإن الحتمية الاقتصادية تعاود الظهور في هذا التحليل. وهو ليس شيئا خاطئا بالضرورة، ذلك أن الماركسية البنيوية مازالت تقدم لنا نوعا من التحليل الهيكلي للبنية الطبقية، إلا أن ذلك التحليل بحد ذاته لا يمكنه أن يفسر تعقد التجمعات السياسية التي نراها في المجتمع الحديث، وهو أمر تستطيع نظرية الصراع وصفه على الأقل. ونحن محتاجون للنفاذ أبعد من ذلك إلى تحليل نظري أكثر تفصيلا للبنى الكامنة على المستويين السياسي والاقتصادي.

الدولة وأجهزتها الأيديولوجية

يعزو أصحاب الاتجاهات الماركسية التقليدية، الفجة منها والناضجة، الصراعات السياسية إلى وجود الطبقات الاجتماعية التي ترتكز في تكوينها على البنى الاقتصادية، بيد أن معظمهم مستعدون للاعتراف بأن جميع العوامل الأخرى بشتى أنواعها، لابد أن تُؤخذ بعين الاعتبار قبل أن يكون بمقدورنا فهم الحياة السياسية لأي مجتمع فهما تاما. ويظهر أن هذه القضية قد أصبحت للبنيويين محكا للحكم على «فجاجة» أي نظرية، بحيث يعتبرون أي محاولة لربط الصراع السياسي بطبقات حددت وجودها المعايير الاقتصادية، محاولة تنطوي على الفجاجة أو الحتمية. وتتخذ البنيوية هذا

الموقف رغم المفارقة التي تكمن في أنها طرحت نموذجا نافعا ومعقدا للبنية الطبقية، يعتمد على المحددات الاقتصادية، وهو أمر يبدو أنها لا تستطيع الفكاك منه. لكن هناك مفارقات أغرب حتى من هذه.

لقد أصبحت الدولة مجالا رئيسيا للبحث بتأثير الكتابات البنيوية أساسا. وسوف يظهر سريعا أن مصطلح «الدولة» يعني في هذا السياق أكثر مما يعنيه في اللغة المتداولة، وهذا أوضح ما يكون في بحث أعده ألتوسير (1971) حول الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية. ولقد بينت أعلاه الحجة التي تقول إن ما يميز الرأسمالية هو أن «آلية الاستحواذ» عندها تضمنها العلاقات الاقتصادية. أما ألتوسير فيقول إن ثمة متطلبات أخرى لتلك العلاقات ليست مضمونة على المستوى الاقتصادي، رغم إقراره بصحة هذه الدعوى. فالعمال مثلا لابدّ من إطعامهم وإيوائهم يوما بيوم إن أريد لهم البقاء قادرين على العمل. كذلك يجب تدريبهم على مهارات عامة يتطلبها العمل - كالقدرة على القراءة والكتابة من مستوى معين - وعلى مهارات أخرى خاصة بعملهم. كذلك لابدّ من تربية أطفال هؤلاء العمال وتدريبهم بغية تأمين عمالة للمستقبل. ويجب زرع القناعة والرضا في نفوس هؤلاء العمال لكي لا ينمو في نفوسهم شعور الاستياء، ولكي لا تشل الآمال غير الواقعية حياتهم أو يأخذوا بالتبرّم مما يطلب منهم. إن جميع هذه المتطلبات ضرورية، فهي تمثل «شروط الوجود» المتعلقة باستمرار علاقات الإنتاج الرأسمالية.

إن الدولة هي التي تضمن تحقيق هذه الشروط كما يذهب كل من ألتوسير وبولانتزاس، فهما ينظران إلى الدولة باعتبارها مركز التشكل الاجتماعي والوجود المستمر لعلاقات الإنتاج الرأسمالية. وتقوم الدولة بتحقيق دورها بطريقتين: إما باللجوء إلى القوة، ويكون ذلك في الحالات المستعصية عبر استخدام الشرطة والجيش، أي باللجوء إلى «أجهزة الدولة القمعية». ولا يكون ذلك ضروريا في غالب الأحوال، لأن أجهزة الدولة الأيديولوجية تعمل بقدر عال من الكفاءة لضمان رضوخ أفراد المجتمع، إلى ما تمليه عليهم البنية الكامنة وعمل ما هو مطلوب منهم. وهذه الأجهزة هي كلها مؤسسات لضمان تحقق «شروط الوجود» التي ذكرتها من قبل، وهي تشمل - إلى جانب أجهزة الدولة المعروفة كالجهاز التعليمي - مؤسسات

تعتبر عادة في عداد المؤسسات الخاصة: كالإعلام والكنيسة]أو المؤسسات الدينية[والعائلة وحتى النقابات العمالية، وتعمل كل هذه المؤسسات على ضمان استمرار النظام الرأسمالي.

لكن يذهب أحد الانتقادات إلى أن هذا الرأي يطمس الفوارق المهمة القائمة بين جهاز الدولة والمؤسسات الخاصة، لكن ما له دلالة أكبر هو القول بأن تفسير ألتوسير هو تفسير وظيفي، أو أنه في حقيقة الأمر لا يفسر الكثير. فالقول بأن المستوى الاقتصادي يتطلب عددا من الشروط الواجب تحقيقها، ليس تفسيرا لكيفية تحقيق تلك الشروط؛ فقد لا تتحقق أبدا، وقد تتحقق بطرق متعددة: لاحظ النظم التعليمية المختلفة في كل من أمريكا الشمالية وأقطار أوروبية مختلفة. فبيان الحاجة لشيء معين ليس تفسيرا لكون الحاجة قد لُبِّيَتْ أو تفسيرا لكيفية تلبيتها ـ ويصح هذا القول في حالة الفرد والمجتمع سواء بسواء. أنا أحتاج لمبلغ ضخم من المال، ولكنني لا أحصل عليه. وما يطل علينا من وراء هذا التفسير هو حتمية اقتصادية، والافتراض الضمني ـ الذي لا يمكن أن يكون صريحا لأن هذا بالضبط هو ما يحاول ألتوسير دحضه ـ أقول إن هذا الافتراض الضمني هو أن وجود هذه المؤسسات يحدده المستوى الاقتصادي.

وتتبدى مشكلة أخرى أمام كل من ألتوسير وبولانتزاس، وهي أن الماركسية قد ادعت دوما أن الصراع بين الطبقات الاجتماعية يجري في الكثير من مؤسسات الدولة، التي يتحدث عنها الماركسيون. وإذا كان ذلك كذلك، وهما حريصان على أن يكون كذلك، فأين ينبع مثل هذا الصراع؟ فهو لم يأت من الأجهزة الأيديولوجية والسياسية ذاتها، لأن تلك الأجهزة قائمة لضمان سير النسق سيرا حسنا، وهي لن تستطيع القيام بمهمتها تلك إن كانت هي ذاتها منبعا للصراع؛ ثم إن الصراع لا يمكن أن يكون مصدره الطبقات التي تحدد وجودها اقتصاديا، فالقول بذلك يعني إعطاء وزن أكبر للنظرة الماركسية الفجة. «الصراع الطبقي»، إذن، لا ينبع من أي مكان. ولقد قاد هذا الإشكال بولانتزاس بشكل خاص إلى وجهتين: الأولى نحو ذلك الاتجاه الماركسي الذي تأثر بالمنظّر الإيطالي غرامشي، وهو اتجاه ماركسي تقليدي وإن لم يكن فجا بأي حال من الأحوال؛ والأخرى نحو تبني بعض أفكار مدرسة ما بعد البنيوية، التي سنأتي على ذكرها في الفصل القادم.

الذات: خيوط الدمى الخفية

تقودنا مناقشة ألتوسير للأجهزة الأيديولوجية في نهاية المطاف، إلى العرض المسرحي لما أسميناه بمسرح العرائس البنيوي. فحديثه عن أجهزة الدولة الأيديولوجية ما هو إلا خطوة في الطريق لتناول قضية الذات والذاتية ـ أو بتعبير ملائم أكثر ـ قضية موت الذات. عند الحديث عن ذلك في الفصل السابق، ناقشت الفكرة القائلة إن شعورنا بأننا نحن الذين نقوم بما نقوم به من أفعال، إنما هو شعور خاطئ بصورة من الصور أو هو شعور مضلل. وألتوسير يريد أن يفسر كيف يقع ذلك الشعور، ولماذا هو شعور مضلل، أي لماذا نحن حقا دُمَى: لماذا أخطئ إذا اعتقدت أنني أكتب هذا الكتاب بينما الذي يكتبه حقا هو النظرية الاجتماعية من خلالي.

وألتوسير يطوّر فكرته حول هذه المسألة بقدر كبير من الذكاء والإحكام قائلا: إن هذا الشعور ضروري ومضلل. وهو بذلك قد جعل هذا الشعور بأننا صانعو أفعالنا لبَّ ما نعنيه بالأيديولوجيا[*12]. وقد وصف هذا الشعور «بالشعور المُتَخَّيل»، مقتبسا ذلك المصطلح من عالم النفس التحليلي البنيوي الفرنسي جاك لاكان الذي أعطى المصطلح معنى فنيا.

ويرى لاكان أن هذا الشعور هو شرط مسبق لاعتبار أنفسنا بشرا، وأن اكتساب الشعور بكون الإنسان ذاتا هو بداية اندماج الإنسان بالمجتمع والثقافة. وهذا يحدث خلال السنة الأولى من الطفولة التي يطلق عليها «مرحلة المرآة»، وهي مرحلة تتداخل مع مراحل النمو التي وصفها فرويد. وتقول الفكرة إن الرضيع يشعر بأنه حزمة من صراعات ورغبات جامحة تشده في اتجاهات متعارضة. ويوافق معظم أصحاب مدرسة التحليل النفسي على هذا الرأي، ويرون عملية النمو باعتبارها عملية اكتساب القدرة على التحكم في هذه الرغبات وتوجيهها. وهذه العملية عند لاكان هي عملية اكتساب الإنسان الشعور بأنه أصبح ذاتا. وهي تحدث عبر رؤية الرضيع لصورة مرآة ـ ليس بالضرورة لمرآة حقيقية ـ ولكن ربما من خلال الوالدين، بالطريقة التي رأى جورج هربرت ميد تكون الأنا ME. أما عند لاكان فَمَا تَكوَّن خلال عملية النمو تلك هو الأنا I: ففي الصورة يرى الرضيع كائنا لا تتقاذفه الرغبات الجامحة، بل كائنا متحكما في نفسه. وسوف يدرك من اعتاد النظر إلى المرآة أن الصورة في بعض الأحيان تحتوي على كل شيء

يفتقده الناظر. ويرى لاكان، أن الرضيع يحاول أن يصبح مثل هذه الصورة؛ ويحاول أن يصبح هذه الذات، التي هي في الأصل ذات «مُتَخَيّلة»، فيما تستمر الرغبات المتناقضة في نفسه قائمة بصورة من الصور في الباطن. ومعظمنا يمر بفترات شدة حينما تطفو تلك النزعات المتناقضة إلى السطح.

إن اهتمام لاكان منصب على دراسة بنية اللاشعور، التي تكمن خلف هذا الشعور المتخيَّل بكون المرء ذاتا. وكل ما أريد قوله هنا هو أن نظرية لاكان تقدم مفهوما أعمق للفاعل من تلك المفهومات التي نصادفها عند أصحاب نظرية الفعل.

على أن هذه القضية لا تشغل بال ألتوسير، فما يريد قوله في هذا الصدد هو أن هذا الشعور المتخيل بالذاتية، إنما يتأتى بفعل الأجهزة الأيديولوجية. فهذه الأجهزة قائمة قبل أن يولد الشخص. وهي التي ترسم مسار حياتنا، فنحن نولد وأدوارنا تنتظرنا في العائلة والمدرسة والعمل وما إلى ذلك. وهذه الفكرة شبيهة في واقع الأمر بمفهوم بارسونز عن دور المكانة. وشعورنا بكوننا ذواتا هو وجوانب أخرى كثيرة تنبثق من الأفعال (أو الممارسات) التي تنتظرنا، والتي نحن مجبورون على القيام بها. وتأكيدا لهذا يقتبس ألتوسير كلام عالم اللاهوت باسكال، مؤداه أن المرء لا يؤمن بالله أولا ثم يصلّي، بل يصلي ثم يؤمن بالله من خلال الصلاة. إذن أبدأ بالاعتقاد بقيامي بما هو مفروض علي من أفعال في الأدوار التي أسندت إلي، بأن ما أقوم به من أفعال هي أفعال نابعة مني شخصيا.

أهمية آلية المسرح

هنا نشاهد مسرح العرائس بكل تفاصيله: تنطلق الخيوط من المستوى الاقتصادي، أي من نمط الإنتاج؛ ثم تمر عبر الدولة وأجهزتها الأيديولوجية، وهي المستوى الثاني من الآلة التي تساعد على الإبقاء على نمط الإنتاج قائما. وأخيرا تُحرك العرائس من خلال الشعور المُتَخيَّل بكون المرء حرا ومختارا في فعله. لكن ثمة عيبا أساسيا في هذه الفكرة سأرجئ الكلام حوله إلى الفصل القادم، أما الآن فسأجمل القول في فائدة آلية مسرح العرائس:

١ ـ تُقدم لنا نموذجا للمجتمع يُمكّننا من التفريق تفريقا تاما بين المجتمع

والفاعل، حتى ولو برزت المشاكل حينما نصل في تحليلنا إلى تناول الفاعل. أما نموذج بارسونز، على سبيل المثال، فلا يُمكّننا من عمل تلك التفرقة.

2 ـ تزودنا بطريقة للنظر إلى أنماط مختلفة من المجتمع، وتوضح لنا كيف يمكن لأكثر من نمطِ إنتاج أن تتعايش معا في مجتمع واحد.

3 ـ تعطينا نموذجا أعمق لفهم البنية الطبقية والسياسية من تلك التي تقدمها الماركسية الفجة، دون أن تضيع في تفاصيل الأحداث المتغيرة كما تفعل نظرية الصراع.

4 ـ تمكننا على الأقل من البدء في التفكير حول تأثر المستويات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية بعضها ببعض، وتدفعنا خطوة نحو الأمام لتحديد البنى الكامنة على المستويين السياسي والفكري، فضلا عن الآليات السببية المتعلقة بذلك لو تبيّن أن ذلك ممكن.

5 ـ تلمّح إلى مفهوم أعمق للفاعل مما رأيناه حتى الآن، من خلال الإشارة عن طريق لاكان إلى اللاشعور وذلك بالرغم من العيب الأساسي في مفهومها حول الذات.

لكن برزت إشكالات معينة في صلب تصور ألتوسير للماركسية، وهي إشكالات كان مصدرها ضراوة المعارك السياسية التي خاضها. وهذه الإشكالات يمكن تلخيصها في الفكرة التي يدور حولها هذا الكتاب إجمالا وهي: الإشكال القائم بين تحليل البنية الاجتماعية وبين تحليل الفعل الاجتماعي. فالحتمية البنيوية ذات الحجة القوية عند ألتوسير، تتركنا مع مجموعة من المشكلات في تفسير التغيرات والصراعات التي لا يبدو أن لها صلة بالتناقضات الاقتصادية، فضلا عن مشكلة تفسير الفعل الإنساني ذاته. وهذه تضاف إلى الإشكالات النظرية المحددة التي ناقشتها في القسم المخصص للحديث عن طبيعة النظرية. وسأنظر في الفصل القادم كيف أدت تلك الإشكالات إلى تجزُّؤ هذا المنظور وتبعثره.

استدراك بعد مضي عشر سنوات

أود الآن العودة إلى الفكرة التي تدور حولها ملاحظاتي التي استهلَلْتُ بها هذا النقاش. ماذا نفعل بكل هذا على ضوء انهيار الشيوعية الظاهر بصفتها حركة سياسية مؤثرة؟ لقد حاولت أن أضع ألتوسير في إطار

سياسي، ولكن تطور ألتوسير الفكري ارتبط ارتباطا وثيقا بتطور الفكر الشيوعي، ومع تاريخ الماركسية اللينينية أكثر بكثير مما بينته فعليا. لقد قال هيغل «إن بومة منيرفا لا تطير إلا عند الظلام»[*13]، وهذا القول يشير بشكل غامض، إلى أن استيعاب ما جرى في حقبة تاريخية لا يصبح ممكنا إلا عند نهايات تلك الحقبة. ويتراءى لي أن ألتوسير قد طور شكلا من أشكال الماركسية التقليدية وأحكم صياغته بأفضل شكل ممكن، وأن هذا الإنجاز ما كان ليكون لولا أن النزعة الماركسية التقليدية ما عادت قادرة على حيازة القبول. وكان تأثيره هائلا برغم أن قلة من هؤلاء ظلوا متمسّكين بالإطار الذي وضعه. ولا شك أن تطور فلسفة باسكر الواقعية تدين بشدة إلى فلسفة ألتوسير المعرفية، ولكن هناك الكثير من الدراسات الأخرى التي اتخذت من إطاره النظري منطلقا لها، وقد أشرنا إلى أهمها في مراجع هذا الفصل.

ومهما يكن من أمر فإن ألتوسير وتيار الماركسية البنيوية مهمان في نظري ليس لأسباب تاريخية، وربما كان أثرهما في فلسفة العلوم الاجتماعية ذا أهمية جزئية فقط. بل يبدو لي أن «الجانب الجيد» من نظريته، وهو الجانب الذي دافعت عنه قبل عشر سنوات، قد زادت أهميته الآن أكثر من أي وقت مضى، فالإطار الفكري الذي جاء به ألتوسير قدم مفهوما للبنية الاجتماعية. يُعتبر أنضج ما هو مطروح في العلوم الاجتماعية. والبديل النظري الرئيسي لألتوسير هو نظرية بارسونز، أو إحدى النظريات المتفرعة عنها. وهذه القضية تستحق منا وقفة نقارن فيها كلا الإطارين النظريين. إن أعمال ألتوسير تقدم مفهوم البنية الاجتماعية الكامنة. ومفهومه حول الأوضاع «أعمق» من مفهوم الأدوار: فالوضع الاجتماعي هو الحالة التي أنا عليها، سواء أكنت واعيا بذلك أم لا، ومع أنه من الواضح أن الوضع ليس أمرا له الصبغة الحتمية التي يخلعها ألتوسير عليه، إلا أنه شيء يحدّد - أي يضيق من نطاق أفعالي، وهو شيء لا أستطيع تغييره بنفسي أو ربما حتى بواسطة الجماعة. وتكمن المفارقة أنه في حين أن الماركسية كثيرا ما تتهم بأنها تقدم تفسيرات أحادية، فإن ألتوسير يقدم الإمكانية لإعطاء تفسيرات تستند إلى أسباب متعددة، وفقا لترتيب الأسباب بناء على أولوياتها، ضمن مجموعة العمليات السببية التي تتجاوز مجرد وصف ما يحدث. أما تفسيرات

بارسونز، فلا يبدو أنها تعطي تلك الإمكانية اللهم إلا تلك المتعلقة بالتراتب السبرنطيقي.

ومن المفارقات أيضا، أن يكون ذلك الفيلسوف المهتم بتجديد تقليد في الفكر الماركسي التقليدي وتطويره، هو الفيلسوف ذاته الذي فتح بابا لتطوير نظريات مابعد الحادثة، تلك النظريات التي ترفض بشدة أي شكل من أشكال التحليل الذي يتخذ الماركسية منطلقا له. ويبدو لي أن الانتشار السريع لأعمال ألتوسير وما تبعه من إهمال سريع لها، تحت تأثير نوع من التفكير المتسم بالأيديولوجية الشديدة هو سبب يدعونا للتمسك بها. ومهما تكن أخطاء فلسفته المعرفية، فإن ألتوسير على الأقل تمسك بالتزامه بالمعرفة، وباستخدام تلك المعرفة لإحداث تغيير سياسي نافع. وهذا أمر مازلت شخصيا أعتقد بأهميته.

إشـــارات

(١) كثيرا ما يستخدم هذا المصطلح (نمط الإنتاج) للإشارة إلى المستويات الثلاثة وليس للإشارة فقط إلى المستوى الاقتصادي (وهو المعنى الذي أستخدمه هنا). أما مصطلح «التشكّل الاجتماعي» فيستخدم للإشارة إلى مزيج من أنماط الإنتاج. وهذا الاستخدام يحاول تجاوز التفسير الحتمي الاقتصادي البسيط.

قراءات إضافية

التقليد الماركسي البنيوي

إن جميع الأعمال في هذه المدرسة صعبة، أما أفضل ما يبتدئ به المرء من أعمال ألتوسير فهما مقالتاه «Contradiction and overdetermination» و«On the materialist dialectic» في كتابه For Marx. وقد نشرت مقالته عن الأيديولوجيا في كتابه Lenin and Philosophy. أما أفضل مقدمة لبولانتزاس فهي المقالة المنشورة في مجلة New left Review.

Althusser, L. (1969) For Marx, Allen Lane, The Penguin Press,
London.

Althusser, L. (1971) Lenin and Philosophy, New Left Books, London.

Althusser, L. (1976) Essays in Self-Criticism, New Left Books, London.

Althusser, L. And Balibar, E. (1970) Reading Capital, New Left Books, London.

Poulantzas, N. (1973a) “On social classes“, New Left Review, no. 78, pp. 27-54.

Poulantzas, N. (1973b) Political Power and Social Classes, New Left Books, London.

Poulantzas, N. (1974) Fascism and Dictatorship, New Left Books, London.

Poulantzas, N. (1975) Classes in Contemporary Capitalism, New Left Books, London.

Poulantzas, N. (1976) The Crisis of the Dictatorships, New Left Books, London.

Poulantzas, N. (1978) State, Power, Socialism, New Left Books, London.

للمزيد حول الاختلافات القائمة بين البنيويين والماركسيين التقليديين انظر الجدل مع Ralph Miliband في:

Blackburn, R. (ed) (1972) Ideology in Social Science, Fontana, London.

Poulantzas, N. (1976) “The capitalist state: A reply to Miliband and Laclau“ New Left Review, no. 95. pp. 63 - 83.

هذه أعمال أخرى متأثرة بالتقليد الماركسي البنيوي

Balibar, E. (1977) On the Dictatorship of the Proletariat, New Left Books, London.

Bois, G. (1984) The Crisis of Feudalsim, Cambridge University Press, Cambridge.

Castell, M. (1977) The Urban Question: A Marxist approach, Edward Arnold, London.

Godelier, M. (1977) Perspectives in Marxist Anthropology, Cambridge University Press, Cambridge.

Jossop, B. (1982) The Capitalist State: Marxist theories and methods, Martin Roberston, Oxford.

Jessop, B. (1985) Nicos Poulantzas : Marxist theory and political strategy, Macmillan, Basingstoke.

Macherey, P. (1978) The Theory of Literary Production, Routledge & Kegan Paul, London.
Terray, E. (1972) Marxism and "Primitive" Societies, Monthly Review Press, New York.
Wright, E. O. (1978) Class Crisis and State, New Left Books, London.

مقدمات مفيدة

يقدم كتاب Benton على وجه الخصوص عرضا نقديا جيدا، أما عمل Elliott فيغطي بالتفصيل الخلفية السياسية لألتوسير ومدى تأثير أعماله.

Benton, T. (1984) The Rise and Fall of Structural Marxsim, Macmillan, Basingstoke.
Callinicos, A. (1976) Althusser's Marxism, Pluto Press, London.
Elliott, G. (1986) Althusser: The detour of theory, Verso, London.
Geras, N. (1977) "Althusser's Marxsim : An assessment", in Western Marxsim : A critical reader, New Left Books, London, pp. 232-72.
Smith, S. B. (1984) Reading Althusser, Cornell University Press, Ithaca, NY.

الكتاب التالي يحوي مجموعة من التقييمات الحديثة:

Appignanesi, L. (ed) (1989) Ideas from France : The legacy of French theory, Free Association Books, London.

هذه الكتب أشرنا إليها في المتن:

Marx, K. (1964) The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, International Publishers, New York.
Marx, K. (1967) Capital, Lawrence & Wishart, London.
Trotsky, L. (1967) History of the Russian Revolution, 3 vols, Sphere Books, London.

حواشي الفصل التاسع

(*) لابد من ملاحظة أن هذا الكلام قد كتب قبل أن تستعيد الأحزاب الشيوعية قوتها في دول أوروبا الشرقية وروسيا (المترجم).

(*2) الأيديولوجيا ideology في المفهوم الماركسي لها معنيان: المعنى الأول وهو الاتجاه الفكري الذي يتبناه الفرد أو المجتمع، أما المعنى الآخر فهو الفكر المضلل أو المشوه لوعي الإنسان، والمعنى الثاني هو المقصود بهذا السياق (المترجم).

(*3) مصطلح problematuc هنا يستخدم اسما وليس صفة. وهو مصطلح يعني عند ألتوسير مجموعة من الأفكار المتشابكة التي تشكل بمجموعها موقفا نظريا واحدا. انظر كتاب هوثورن، ص 160 (المراجع).

(*4) الاصطلاح الأصلي هنا هو appropriated. وقد شرحه جَرِمي هوثورن في الكتاب الذي أشرتُ إليه سابقا تحت مصطلح Incorporation المتصل به، فقال إن هذا المصطلح الأخير هو من مصطلحات الماركسية، ويشير «إلى الطريقة التي تُشَلُّ بها المعارضة بضمّها أو احتوائها by being incorporated تحت جناح بنية من بنى السلطة السائدة. وهكذا فإن الحرية التي ينعم بها الخطباء في زاوية الخطباء بلندن - فيما تقول الفكرة - كثيرا ما تُقَدَّم على أنها دليل على وجود حرية الكلام أمام عدد قليل من الأشخاص في عصر وسائل الاتصال الجماهيري، إلى أن هذا هو نوع من أنواع الضمّ أو الاحتواء؛ أي أن حرية الكلام تفيد في الترويج لفوائد الديمقراطية البريطانية أكثر مما تفيد في تحقيق أي شيء يريده الخطباء». ثم يقول هوثورن: «إن مصطلح appropriton له دلالة مشابهة، ولكن الضمَّ أو الاحتواء فيه يكون أكمل. إذ بينما تحتفظ الفكرة التي جرى احتواؤها ببعض صفاتها الخاصة بها، فإن الفكرة التي جرى تملكها تصبح ملك السلطة المتملكة تماما» انظر كتاب Jeremy Hawthorn, A Concise Glossary of Contemporary Literary Theory, 2nd ed. (London: Edward Arnold, 1994), p. 95.. (المراجع)

(*5) الكلمة الأصلية هنا هي Problematic، وهذه ليست الصفة الإنجليزية العادية التي تعني الإشكالية، بل اسم يدلّ في مصطلحات ألتوسير الخاصة على منظومة الأفكار التي تقوم بذاتها. لمزيد من التفاصيل انظر كتاب هوثورن المشار إليه في الحاشية السابقة، ص 160 (المراجع).

(*6) يستعمل ألتوسير هذا المصطلح بمعنى مرادف تقريبا لكلمة level (مستوى). انظر هوثورن، ص 95 (المراجع).

(*7) لا أظن أن هذه الترجمة تنقل المعنى المراد من الاصطلاح، وهو أن القوى الفاعلة في التاريخ لا تعمل منفردة، إذ قد يؤدي عدد كبير من القوى الاجتماعية إلى إنتاج حدث واحد، نصفه بأنه overdetermined. وهكذا فإن الكلمة تعني شيئا مثل «تضافر القوى» أو تشابكها لتؤدي إلى أثر محدد. ويحاول ألتوسير بهذا الاصطلاح إنكار كون العامل الاقتصادي هو العامل الذي يؤدي إلى النتائج التي تتحدث عنها الماركسية الفجة. انظر هوثورن، ص 142 (المراجع).

(*8) فلاديميير إيليتش لينين (1870 - 1924) قائد الثورة البلشفية في روسيا (1917) وأول رئيس لدولتها. ساهم في تطوير تعاليم ماركس، خاصة في مسائل التنظيم، وقد أضفى على تلك التعاليم ذات المنشأ الأوروبي صبغة روسية. واستخدام مصطلح «النصوص المقدسة» هنا استخدام مجازي وتهكمي في آن معا (المترجم).

(*9) ليون تروتسكي (1879 ـ 1940) أحد قادة الثورة البلشفية الرئيسيين. اختلف مع جوزيف ستالين فاتخذ المكسيك منفى له، لكنه لم يسلم من أذى الدكتاتور ستالين، حيث اغتاله أحد عملائه (المترجم).

(*10) فريدريك إنجلز (1820 ـ 1895) زعيم ثوري ألماني وزميل كارل ماركس ورفيق دربه، وضع الاثنان معا أساس ما سمي فيما بعد بالنظرية الماركسية (المترجم).

(*11) وهي كالنظام الذي ظهر في إيطاليا في 1922 أو في ألمانيا عام 1933 (النازية) ومثيلاتهما في اليابان وغيرها. وهذه النظم تنزع نحو الديكتاتورية الشديدة مع نزعة عسكرية متطرفة (المترجم).

(*12) وتعني في هذا السياق الفكر الخادع والمضلل، وهو ما يعني أن الشعور بحرية الإنسان بفعله إنما هو شعور خادع يحاول النظام الاجتماعي إيهامه به عبر التضليل الفكري (المترجم).

(*13) جورج هيغل (1770 ـ 1831)، من أعظم الفلاسفة وهو ألماني. أما Minerva فهي آلهة الحكمة عند الرومان (المترجم).

10 ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة أو: العالم وقد جن جنونه

تمهيد

قلت في الفصل السابق إنه على الرغم من بعض مميزات التصور الماركسي البنيوي للمجتمع، فإن الصعوبات سرعان ما تظهر حالما يحاول هذا النوع من التحليل البنيوي التعامل مع الفعل الإنساني. وحاولت أن أبين هذه القضية فيما يخص المستويين السياسي والأيديولوجي، حيث ذهبت إلى القول بأن البديل هو إضفاء شيء من الاستقلالية على الفعل، أو اللجوء إلى نموذج حتمي ينطلق من المستوى الاقتصادي. وقلت إن كلا من ألتوسير وبولانتزاس قد التزم بالخيار الثاني، وأنتج نوعا من التحليل هو أقرب إلى الوظيفية الاقتصادية منه إلى الوظيفية النسقية. ففي حين أن بارسونز يحاول تفسير وجود المؤسسات بالنظر إلى وظيفتها بالنسبة للنسق العام، فإن ألتوسير يفسرها من ناحية وظيفتها بالنسبة للمستوى الاقتصادي. ولقد شَبَّهْتُ نسق ألتوسير بمسرح للعرائس يتكون من

آليات تعمل على عدة مستويات، وتُحرك مجموعة من الخيوط الخفية لتعطي الانطباع بأن الفاعلين يقومون بعملهم بمحض إرادتهم. أخيرا ذكرت أن ثمة عيبا أساسيا في تفسير ألتوسير لعمل تلك الخيوط الخفية.

وسوف أبدأ في هذا الفصل بتتبع تجزؤ الماركسية البنوية، وهو نوع من التجزؤ يثير الاهتمام بشكل خاص، نظرا لأن ما سنخرج به في نهاية المطاف نقيض ما ابتدأنا به. ذلك أن مسرح العرائس سينهار، وسنجد أننا بلا آلة خفية، وليس ثمة من يحرك العرائس، لا، بل ليس هنالك عرائس. وفوق هذا وذاك ليس هناك من بشر. ومن الصعب في الحقيقة أن نقول ما الذي تبقى لنا بعد هذا ـ لكنه بلا شك شيء ما ـ شيء مختلف في الوقت ذاته.

لقد ارتبط نقد الماركسية البنيوية ارتباطا وثيقا بما أصبح يُعرف باتجاه ما بعد الحداثة. وإحدى الشكاوي المتكررة هي صعوبة تحديد معنى مصطلح ما بعد الحداثة ذاته، أو الصيغة التي من خلالها نناقش ذلك الاتجاه. لكن سيتبين لاحقا أن تلك الصعوبة هي من طبيعة ذلك الاتجاه. فما بعد الحداثة حركة فنية، لعلها أوضح ما تكون في فن العمارة، ومع ذلك فهي آخذة في الانتشار إلى جميع مجالات الفنون الأخرى، وهذا هو المجال الذي سأركز عليه أقل تركيز. وتتضمن حركة ما بعد الحداثة مجموعة من التطورات في الفلسفة الحديثة، التي انبثقت مباشرة مما أصبح يعرف بالتحول اللغوي. أما في علم الاجتماع، فإن المصطلح يشير إلى أن العالَم الاجتماعي قد شهد تحولات جذرية وأساسية. والمصطلح بهذا المعنى ليس جديدا كل الجدة، إذ كثيرا ما يُشار إلى كتابات توينبي(*) في الخمسينيات باعتبارها أصلا لهذا الاتجاه، فضلا عن أن هذا الاتجاه له صلة معينة بتصور دانيال بيل Daniel Bell لمجتمع ما بعد الصناعي. وفي كثير من الأحيان يوضع مصطلح «ما بعد الحداثة» جنبا إلى جنب مع مصطلح آخر هو «الحداثة»، مع أن العلاقة بينهما مازالت محل أخذ ورد.

لكن ربما تكون هذه العلاقة نقطة يحسن الانطلاق منها. فالحداثة ارتبطت بعصر التنوير، أو قل بمشروع التنوير، وبفكرته عن العقلانية الكلية ـ أي البحث عن المعرفة اليقينية وعن وسيلة للسيطرة على قوى الطبيعة والمجتمع(2*). وفي المقابل، تنكر ما بعد الحداثة وجود مثل تلك العقلانية الكلية أو إمكانية المعرفة بالطريقة التقليدية التي نفكر بها عادة. ولقد

أفضى هذا إلى القول بأن فكر التنوير قد اهتم بتصنيف الأشياء تصنيفا هرميا، كتصنيفه مثلا لما هو عقلي وغير عقلي، وما هو معرفة وما ليس بمعرفة، بل إنه قام بتصنيف جيد الأدب من رديئه وحسن الفن من قبيحه، وكثيرا ما مدَّ مفكرو ما بعد الحداثة هذا الكلام إلى نطاق أوسع، فوجدوا صلة بين إقامة التصنيفات الهرمية للمعرفة وبين إقامة التصنيفات الهرمية الاجتماعية: فعقلانية التنوير - كما يدعي هؤلاء - هي عقلانية الإنسان الأبيض، هي عقلانية الرجل، وهي مظهر آخر من مظاهر اضطهاد المرأة والأقليات[*3]. وهكذا يكون تيار ما بعد الحداثة تيارا مرتبطا بموقف سياسي جذري. وسيظهر جليا أن نموذج علم اللغة هو النموذج السائد ولكنه سائد بشكل ينكر وجود أي بنى لغوية أو اجتماعية كامنة. فما هو قائم هو ما يجري على السطح، وما يجري على السطح كما يراه الكثير من هؤلاء هو التكلّم.

سأتطرق بداية لمنظور ما بعد الحداثة في علم الاجتماع، من خلال النظر في الانتقادات الموجهة للماركسية البنيوية ولما بعد البنيوية؛ ثم أعود ثانية إلى منظور ما بعد الحداثة في علم الاجتماع ذاته محاولا فهم أسباب ظهور هذه الأفكار.

خطوط التصدُّع في الماركسية البنيوية

لعل إحدى العلامات المميزة لما بعد الحداثة هي سرعة ظهور الأفكار في إطارها وسرعة اختفائها. ولقد لعب اثنان من علماء الاجتماع البريطانيين وهما جاري هندس وبول هيرست، دورا رئيسيا في تعريف القارئ البريطاني بأعمال ألتوسير، من خلال سلسلة من الأبحاث التي تبدو لنا الآن قديمة العهد، ومن ثم في تقويض أركان هذه الأعمال - كل ذلك في ظرف عشر سنوات.

إن أبرز خطوط التصدّع في نظرية ألتوسير، وهي الخطوط التي أمسك هندس وهيرست بتلابيبها، تتصل بمحاولة إقحام نظرية متعلقة بالمجتمع في جوانب أخرى خاطئة من جوانب الواقع الاجتماعي، وأبرزها مجال الفعل، لأن المشكلة هنا هي أن الذات ترفض أن تموت. فضلا عن ذلك، فإن المجال الذي أشرت إليه بمجال «المعاني العامة» ثبت أنه يُمثل إشكالا للبنيوية،

حينما تعود فرضياتها الميتافيزيقية لتؤكد وجودها. والعوامل السياسية الخاصة التي أفضت إلى تطور هذا الموقف البريطاني، يمكن إرجاعها إلى محاولة تفسير الصراعات القائمة على أساس العرق والجنس والقومية، فقد ثبت أن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، فهم تلك القضايا باستخدام التصنيفات الاقتصادية سواء منها الماركسية التقليدية أو الماركسية الألتوسيرية. وهذا ما هيأ الأرضية لسقوط فكرة التشكل الاجتماعي والنظرة التي تقول: بأن المستوى الاقتصادي هو المحدد في «المستوى الأخير». إن ما يتبقى من حصيلة هذه النظرية لا يعدو مجموعة من الظواهر السياسية والأيديولوجية العائمة، التي لا ينظر إليها على أنها نتاج لعمليات سببية في التشكل الاجتماعي، بل على أنها تتكون في الخطاب وبواسطته. ولعل أفضل وصف لهذا التجزؤ هو اعتباره انزلاقا من نظرية عن المجتمع نحو نظرية وصفية لتفاعل المعاني العامة.

نأتي أولا «للعيب المميت» في أطروحة ألتوسير عن الذات والذاتية. ولا بأس من إيجاز تلك الأطروحة ثانية: إن جهاز الدولة الأيديولوجي يقوم بتلبية حاجات معينة في المستوى الاقتصادي؛ وتقتضي تلبية تلك الحاجات ممارسات مادية، أي سلسلة من الأفعال تنفذ بواسطة أفراد رَسَخت فيهم تلك الممارسات أو تأصلت بواسطة التربية العائلية. وعبر المشاركة في تلك الممارسات المؤسسية التي رُسمت سلفا قبل أن يأخذ الفرد وضعه، يصل هذا الفرد إلى قناعة بأن ما يعمله إنما هو نابع منه شخصيا، ويبدأ بالنظر إلى نفسه على هذا الأساس. وهذه الخبرة هي خبرة حقيقية (أي أن الفرد يشعر بأن أفعاله نابعة من إرادته) غير أنها في واقع الحال ليست سوى وَهْم، وهي تخفي واقعا أعمق وهو أن هذا الشخص إنما هو حامل للبنى الكامنة. والعيب الأساسي في هذا الرأي يكمن في أنه لا ألتوسير ولا لاكان يريان الفرد قبل التنشئة الاجتماعية، على أنه صفحة بيضاء يكتب عليها المجتمع ما شاء له أن يكتب. فنحن لسنا نتاجات بسيطة أو «أثرا» من آثار البنى الاجتماعية الكامنة. ولقد ذهب كلا العالمين إلى القول بأن التجربة الذاتية لكون المرء صانعا لأفعاله، إنما تتأتى من إدراك المرء صورة نفسه - بواسطة المرآة، إن استخدمنا استعارة لا كان أو بواسطة «الممارسة المادية» - ومن ثم الاقتران بتلك الصورة. ويفترض هذا الرأي مسبقا امتلاك الفرد

سلفا خصائص ذاتية معينة، فهو لابد أن يكون قادرا على إدراك صورة محددة والاقتران بها. وإذا كان الشخص هو الذي يقوم بذلك الفعل، فليس ثمة سبب قبلي إذن يمنعه من أن يكون هو ذاته صانعا لأفعاله الأخرى. وإذا كانت غاية نظرية ألتوسير هي أن تفسر ـ كما يقول هو ـ لماذا «يقوم البشر بما يقومون به بأنفسهم»، فمن الجلي أنه يفترض مسبقا ما يعتزم بيانه. ولا يصمد التفسير إلا إذا كان الأفراد يمتلكون تلك الصفة فعليا. إن الذات ترفض الاستكانة.

وقد تناول بول هيرست هذه النقطة بقدر كبير من البراعة (1976). والنتيجة التي أستخلصها منها هي أننا بحاجة إلى التمسك بتصور ما عن الذات باعتبارها صانعة لأفعالها، حتى ولو خضعت للتعديل، أو أبعدت عن المركز de-centred (حسب تعبير آخر أثير على نفوس البنيويين). وهذا ليس استنتاجا توصل إليه هيرست، لأنه عقد العزم على التخلي نهائيا عن مثل هذا المفهوم. أما طريقة تخليه تلك فستتضح قريبا، وأريد هنا أن أترك هذه النقطة جانبا إلى حين. ويتضح مما سبق أن الهوة القائمة بين المجتمع والفاعل قد ثبت أنها هوة غير قابلة للوَصْل.

والآن، أود الالتفات إلى إشكالات أخرى في نظرية ألتوسير تؤدي إلى تجزؤ هذه النظرية. وهي بشكل أو بآخر تقود إلى أمثلة أخرى لما دعوته في مقدمة هذا الكتاب «بِشَرَك المنطق»: وتتمثل هنا بالفكرة القائلة بإمكان معرفة طبيعة العالم بواسطة الجدل المنطقي النظري وحده. ويتخذ هذا الجدل المرتكز على المنطق وحده والهادف إلى نقد نظرية ألتوسير، شكل الجدل القطعي من قبيل (إما أو) والانحياز لطرف أو لآخر. والنقطة المهمة هي أن الانتقادات المنطقية التي سنتناولها، تثور حول مجالات الواقع الاجتماعي المختلفة، التي تحاول النظرية أن تشملها، وعلى وجه الخصوص البنى الاجتماعية والمعاني العامة.

وتركز أولى تلك الانتقادات على ما كنت دعوته الإشكال القائم في وجهة نظر ألتوسير حول النظرية. وتشمل وجهة النظر هذه مزيجا قوامه الفرضية الميتافيزيقية البنيوية، بأن النظرية (أو اللغة) تخلق موضوعاتها الخاصة بها، وعالمها الخاص بها، وأن النظرية تستحوذ مع ذلك على موضوع حقيقي خارجي هو في هذه الحالة البنى الاجتماعية الكامنة. أما الانتقاد

فهو كالتالي: إن كانت النظرية تخلق موضوعاتها الخاصة بها، وإن كانت الطريقة الوحيدة للحكم على أي نظرية هي من خلال اتساقها العقلاني أو تماسكها المنطقي، فإن علينا أن نفترض ضمنا أن العالم متماسك تماسكا منطقيا، إذا ما أردنا الاحتفاظ بوجهة نظر واقعية. ويتضمن هذا الافتراض القول بأن نظريتنا والعالم الخارجي لابد أنهما من نفس البنية - بحيث يمكن مضاهاة، الواحد بالآخر - وإن قمنا بعملية المضاهاة وقعنا في مطبّ التجريبية (لا سمح الله!)[(*4)]. وهذا النوع من النقاش يمكن أن يؤدي إلى نوبة من الدوار إلاّ إذا تفهمناه ببطء شديد. إن ما يقوله النقاد في واقع الأمر هو إما أن النظرية تخلق موضوعاتها الخاصة بها، أو أنها تقوم بوصف موضوعات في العالم الخارجي بصورة من الصور. وقد استبعد الاحتمال الثاني كما بينا، ولذا فلابد أن يكون الاحتمال الأول هو الصحيح. وهكذا نبقى مع نظرية بسيطة أشد البساطة تدّعي أن العالم إنما هو من صنع أفكارنا. أي أننا نجد أنفسنا مع المعاني العامة فقط.

لكن يبدو لي أن من المنطقي تماما أن نقول إن النظرية لا تحيلنا بالضرورة إلى موضوعات في العالم قابلة للملاحظة، إلا أن هذا الكلام لا يستتبع أن النظرية لا تحيل إلى أي موضوع خارجي مستقل على الإطلاق. فنحن لا نرى بأم أعيننا نمط الإنتاج مثلا، إلا أن من المعقول القول إن نمط الإنتاج هذا يوجد على شكل بنية كامنة. وما يحاول ألتوسير فهمه واستيعابه إنما هو في حقيقة الأمر مسألة دقيقة، وهو يفعل هذا باللجوء إلى تفسير يحمل في طياته إشكالا. ومن الناحية المنطقية، يمكن أن نعتبر هذا الإشكال تناقضا يمكن أن يحل لمصلحة هذا الطرف أو ذاك من طرفي التناقض، غير أن هذا الحل لا يساعدنا على فهم العالم بشكل أفضل قطّ. والحل الذي يقدمه هندس وهيرست يتغافل عن الحقيقة المتمثلة، في أن العالم كثيرا ما يرفض أن يكون على شاكلة ما تريده له نظريتنا أن يكون. كذلك، فإن هذا الحل يستبعد أي إمكانية للمفاضلة بين النظريات، إلا لأسباب سياسية اعتباطية. والقول بأن النظرية تخلق عالمها الخاص بها، لا يبعد إلا خطوة واحدة عن القول بأن النظرية تخلق منطقها أو تبريرها العقلاني الخاص بها. ومن ثم فإن كل نظرية هي نظرية منطقية حسب مقاييسها هي. وهذا الموقف متهافت أشد التهافت. والقول بعدم وجود معيار للحكم

بين النظريات، لا يعارض القول بأننا قادرون على المفاضلة بين النظريات ـ وهو لهذا يفترض بأنه هو النظرية الأفضل. فالقول بأننا لا نستطيع المفاضلة بين النظريات هو قول يتناقض مع نفسه من الأساس. وهذا هو اللف والدوران الذي يقودنا إليه ما دعوته ابتداء بشرك المنطق.

تعرضت نظرية ألتوسير لسهمين آخرين من سهام المنطق، استهدف أحدهما مفهومه حول «الاستقلال النسبي». فقيل إنه إما أن يكون المستويان السياسي والأيديولوجي مستويين مستقلين، أو أن يكونا تابعين للمستوى الاقتصادي، بحيث يكون، بصورة من الصور، سببا في وجودهما. إن النظرة الثانية هي نظرة حتمية اقتصادية فجة وهي نظرة باطلة، ولذا فإن النظرة الأولى لابد أن تكون صحيحة. ولقد ناقشت البديل لهذه النظرة في الفصل السابق، ويتلخص في وجوب قيام تحليل أدق للبنى الكامنة وللآليات السببية العاملة في كل مستوى من المستويات الثلاثة. ومهما يكن، فإن الجدل الذي يأخذ شكلا قطعيا بصيغة (إما أو) يلغي أي إمكانية لوجود علاقة سببية بين هذه المستويات، وهو في الواقع، يحطم فكرة التشكُّل الاجتماعي من أساسها، جاعلا إقامة أي تمييز في مستوياتها أمرا لا طائل من ورائه. وما يتبقى لنا بعد هذا هو خليط من المستوى السياسي والأيديولوجي، وعودة ثانية إلى مستوى المعاني العامة.

والخطوة التالية تكمن في إلغاء السببية إلغاء كليا. ولقد أشرت في مقدمة هذا الكتاب إلى أن وجود تصور معين لعلاقة سببية غائية، هو تصور ضروري لفهم الفعل الإنساني، والسببية الغائية تضم مفاهيم من قبيل القصد والنية. ويقول الانتقاد المنطقي هنا أولا إن أي علاقة بين السبب والنتيجة، إنما هي علاقة غائية مادامت النتيجة لابد أن تكون بشكل ما حاضرة في السبب، كما تكون النوايا حاضرة في بداية الفعل الذي تقود إليه. ولو قبلنا دعوى ألتوسير ضد فكرة السببية الغائية، التي هي جزء من هجومه على الأفكار التقليدية حول الذات، لخرجت كل الأفكار السببية على القانون، ولصار غاية ما نستطيع فعله هو الحديث عن «شروط للوجود». فنستطيع القول، على سبيل المثال، إن النظام الديمقراطي النيابي له شروط معينة للوجود، وأن أمورا أخرى يجب توافرها إذا ما أُريد للديمقراطية النيابية أن تظهر إلى الوجود، بيد أننا لا نستطيع أن نزعم بأن

سبب وجود هذا النظام هو تلك الظروف. هنا أيضا يضرب هذا التحليل صفحا عن فروق مهمة في الواقع - وإن كانت مبهمة في بعض الأحيان - لمصلحة الوضوح المنطقي. لكن الوضوح المنطقي هذا لا يترك لنا مجالا للتمييز بين مستويات العالم الاجتماعي أو «مناطقه»، ولا يترك لنا سبيلا لتحديد العلاقات السببية، ولا مجالا للمفاضلة بين النظريات المختلفة؛ وبكلمات أخرى، يتركنا الوضوح النظري في حالة يرثى لها - فقصارى ما نستطيع قوله هو أن أمورا كثيرة تجري في الواقع.

لكن الصورة ليست بهذا السوء، فقد تُركنا مع مستوى واحد من مستويات الواقع الاجتماعي وهو مستوى «المعاني العامة». ولقد أشرت في معرض حديثي عن مناقشة بول هيرست لنظرية الذات، إلى أن هيرست قد اتخذ موقفا مغايرا لموقفي. فهو يشير إلى أننا يجب أن ننظر إلى تكوين الذات، أي تشكلها على مستوى المعاني العامة، فيما يدعوه «بالممارسات الدالة» أو «الخطاب». وهذا القول يختلف عن الكلام عن «تكوين الذات» بواسطة البنى الكامنة للغة، بل يعني أن استخدام اللغة هو الذي يكوّن الذاتية.

سأتوسع في هذه النقطة بعد قليل، أما الآن فسأعطي لمحة سريعة عن الخلفية السياسية لاتجاه ما بعد البنيوية. فلقد أخذت خيبة الأمل بالحزب الشيوعي الفرنسي تزداد وتتعاظم منذ سنة 1968، وبرزت منظمات أخرى اتجهت إلى اليسار أكثر، وقد كان من نتائج ذلك على المستوى النظري اتساع نطاق النقد للماركسية ذاتها. فقيل إن الطبيعة المحافظة التسلطية للأحزاب الشيوعية في أوروبا الغربية، هي ذاتها انعكاس للطبيعة التسلطية المحافظة للأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، وإن كليهما نتاج للماركسية التي هي بطبيعتها نظرية تسلطية محافظة. ولقد استمد ألتوسير بعضا من جاذبيته على أساس دعوته إلى العودة لأعمال ماركس الأصلية، وهي دعوة حملت في طياتها القول بأن الستالينية[*5] وما ترتب عليها، ما هي إلا شكل من أشكال الانحراف. وانطلق في حجته من مفهوم «الاستقلال النسبي» للمستويين، الأيديولوجي والسياسي لتبرير عدم قيام الاشتراكية الحقّة، ذلك أن التحول على المستوى الاقتصادي في المرحلة الستالينية لم يؤدِ إلى ثورة في المستويين السياسي والأيديولوجي، وهي ثورة ضرورية لإقامة الاشتراكية. ولقد كانت الدعوة للعودة إلى ماركس وسيلة لتجاوز ستالين

والشرور التي ارتبطت به. على أن عجز الحزب الشيوعي على المحافظة على ثوريته، وفي توجهه أحيانا لإقامة تحالفات مع أحزاب معارضة محافظة، كما فعل الحزب الشيوعي الإيطالي، فضلا عن عجز الحزب عن إحداث تغييرات في نظامه الداخلي - كل هذه العوامل أدت بالبعض إلى الاستنتاج بأن العودة إلى ماركس لن تغير من الأمر شيئا. ولقد صور فوكو[*6] هذا الأمر تصويرا بليغا في معرض مراجعته لكتاب أندريه غلوكسمان André Glücksmann بقوله: «إن أولئك الذين تمنوا أن ينقذوا أنفسهم بوضع لحية ماركس الحقيقية في تعارض مع أنف ستالين المزيف، يضيعون وقتهم سدى» (مقتبس من: Callinicos, 1982, p108).

إن تطور أندريه غلوكسمان ذاته مسألة مثيرة للاهتمام. فقد وضع أول نقد منظم لأعمال ألتوسير (انظر مراجع هذا الفصل)، وهو مؤلف صعب استهدف أساسا كتاب قراءة رأس المال (1970). وكانت النقاط التي أثارها نقاطا محكمة في الواقع، لدرجة أنه لم يُرد عليها ردا مباشرا. وعندما نشرت الطبعة الثانية من الكتاب (وهي الطبعة التي ترجمت إلى الإنجليزية)، فقد حذفت منها تلك الأجزاء على وجه الخصوص التي كان غلوكسمان قد أغلظ فيها القول. وقد ارتبط غلوكسمان فيما بعد بمجموعة تسمى بالفلاسفة الجدد Nouveaux philosophes، الذين تبنوا الموقف اليميني التقليدي المعروف من الماركسية، المتمثل في أن أي محاولة لبناء الاشتراكية ستقود تلقائيا إلى إقامة نظام تسلطي وإنشاء معسكرات اعتقال، وأن هذا المنحى هو منحى متأصل في النظرية الماركسية ذاتها.

على أنني لن أتتبع نقد الاتجاه اليميني هذا. فهناك صيغة يسارية جذرية لهذا النقد، أفضل من يمثلها فوكو نفسه، وهو نقد يقود إلى موقف تشاؤمي فوضوي. إن نقده هو في جانب منه نقد للماركسية، أما الجانب الآخر منه سيطرح بديلا لها، وفيه يتخلى عن وجهة النظر الماركسية التقليدية القائلة، بأن الثورة تقتضي الاستيلاء على جهاز الدولة ومن ثم السلطة، وحجته في التخلي عن هذه الفكرة هي أن السلطة ذاتها ليست متركزة في جهاز الدولة. وبدلا من ذلك، يرى فوكو العالَم الاجتماعي باعتباره صراعا دائما على السلطة، وهذا الوضع لا يمكن تجاوزه أبدا. أما غاية ما بوسعنا عمله فهو تشجيع المقاومة، وهي مقاومة تبرز أينما ظهرت السلطة. ولذا

فإننا سنواجه بدلا من الثورة، سلسلة لا تنتهي من الصراع على السلطة وهو صراع لا حلّ له، لأن السلطة جزء لا يتجزأ من أي علاقة. وهذا في الواقع هو ما بدت عليه انتفاضة 1968 في فرنسا، سلسلة من الصراعات المحلية، في الكليات العلمية والمصانع والإدارات - ويمكن النظر إلى الكثير من الصراعات التي حدثت مؤخرا في أوروبا الغربية عموما بهذه الطريقة، وقد غدا التجزّؤ في المنهج الفكري الذي يعرف الآن بما بعد البنيوية، تجزؤا صريحا ظاهرا في الناحيتين السياسية والنظرية .

المفاهيم الأساسية لاتجاه ما بعد الحداثة في علم الاجتماع

تقود انتقادات هيرست لألتوسير إلى نقد لفوكو، واتجاه ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة بوجه عام. ويركز هيرست انتقاده هنا على غياب التفسيرات السببية، ذلك الغياب الذي يعني رفضا لمفهوم العمق الوجودي، وتركيزا على ما هو ظاهر وعلى التمثيلات، فضلا عن رفض للتفسير التاريخي بوصفه تفسيرا (وهي نتيجة من نتائج نقد التفسير الغائي). لكن الجذور الفلسفية لما بعد الحداثة هي في حقيقة الأمر أعمق مما تشي به انتقادات هيرست. فهذا الاتجاه يدين بالكثير للفيلسوف الألماني نيتشه[*7]، الذي كان يكتب في نهايات القرن الماضي والذي أطلق على فلسفته أكثر من وصف، كالعدمية والفوضوية والوجودية. ونحن نلحظ في أعماله أفكارا عادت إلى الظهور في مابعد البنيوية: كالعلاقة بين المعرفة والقوة، ونسبية المعرفة وموت الإله. بيد أن هذه الأفكار نمت وتطورت من خلال مرورها بمصفاة البنيوية وما بعد الحداثة في الفنون.

لقد مرت بنا الفكرة التي تقول إن اللغة تصنع موضوعاتها الخاصة بها - وهذه الفكرة تطورت - خاصة في أعمال جاك دريدا Jacques Derrida - إلى نظرية في المعاني. ونقطة البدء في هذه النظرية هي أن المعنى لا يأتي بأي حال من الأحوال عن طريق العلاقة بشيء خارج اللغة؛ فليس هناك من شيء مطلقا بإمكاننا البحث عنه ليضمن لنا المعنى، ليؤكد لنا أننا على حق. ويمكن وضع هذه الفكرة بصورة أخرى بالقول إنه لا يوجد من يلعب دور الإله، أي لا يوجد «مدلول متعال» transcendental signified. غير أن ثمة صورة أخرى لنفس الفكرة تذهب إلى أن المعنى لا يكون حاضرا أبدا، بل هو

دائما في مكان آخر. ولقد تعلمنا، وبصورة مبسطة من البنيوية، أن معنى كلمة من الكلمات يعتمد في علاقة تلك الكلمة بكلمات أخرى ـ أي أن المعنى يكمن بين الكلمات وليس في العلاقة بين الكلمة والشيء ـ إننا نعرف معنى كلمة «كلب» فقط بسبب علاقتها بكلمات أخرى ذات صلة بالعلاقة التركيبية والجدولية، وليس بسبب أي صفات كامنة في الكلمة ذاتها. أي أن المعنى يكمن دائما في مكان آخر وهو ليس مضمونا بأي شيء من خارج ذاته؛ والعالم الذي نراه أمامنا هو من خلق المعاني ومصنوع بواسطتها، إذ ليس هناك من شيء غير المعاني.

إن مفهوم العلامة يعني ضمنا وجود شيء ما مدلول عليه، كما يشير مفهوم البنية إلى وجود شيء ثابت ومنتظم. أما اتجاه ما بعد البنيوية فإنه يتخلى عن هاتين الفكرتين، ويقول إن هناك مستوى واحدا فقط وهو مستوى السطح. وليس ثمة أعماق خفية في الحياة ، ومستوى السطح في صورته الأولية يتسم بالفوضى واللامعنى ـ أي أنه لا يقر له قرار. وقد استخدم هؤلاء في هذا المقام مجموعة من الاستعارات التي تبعث على الحيرة، لوصف هذه الحالة (أحبها إلى نفسي استعارة «الجسم من دون أعضاء» لأنها استعارة تتركني في ظلام دامس!). على أن تصور الحياة باعتبارها فوضى لا معنى لها، وأنه يتعين علينا إسباغ شكل من أشكال النظام عليها، هو تصور له تاريخ طويل في الفلسفة الأوروبية.

وينظر هذا الاتجاه إلى أي نظام قائم على أنه ناتج عن عملية تمايز داخل الفوضى ـ تذكر أن المعنى يكمن في العلاقات فيما بين الكلمات، في اختلافها وتمايزها عن بعضها. وعملية الدلالة هي عملية إظهار هذه التمايزات. وعندما نقول شيئا فإننا نضفي على العالم نظاما مؤقتا لأننا نقوم بتعريف شيء ما وفقا لعلاقته بشيء آخر. والقول كثيرا ما يصفونه بأنه «حدث»، ومصطلح «الخطاب» يستخدم للإشارة إلى مجموعة أقوال أو أحداث ذات صلة ببعضها البعض. والوجهة التي يتجه نحوها نقد بول هيرست لفلسفة ألتوسير، هي أن «الذوات» تُخلق وتشكل بواسطة إنتاج الأقوال في الخطابات ـ حيث الخطابات هي التي تُضّفي الانتظام العام على حال الفوضى. وليس ثمة قول أو خطاب له معنى محدد ـ فمعناهما يعتمدان دائما على علاقتيهما بالأقوال والخطابات الأخرى. ولذا فإن هناك

حركة دائمة أو انزلاقا مستمرا: فعندما نسأل عن معنى خطاب من الخطابات فإننا نحال إلى خطاب آخر وهكذا. وهذا الرأي يقترب من نظرة منهجية النظام الاجتماعي، لكنه أكثر جذرية بكثير منه، من ناحية أنه يقوض أي حس للنظام في العالم ـ وهذا هو مصدر الصبغة الفوضوية التي تصبغ معظم كتابات ما بعد البنيوية، وتصبح التعددية في التأويلات الممكنة نوعا من المعيار الجمالي في الفنون، ويغدو التأويل ذاته في النقد الأدبي عملا خلاقا يضاهي في قيمته العمل الأصلي الذي يقوم بتأويله.

ومع ذلك يعتقد بعض الكتّاب بأنّ هناك مصادر للنظام ـ أو الاستقرار على الأقل ـ يصبح عندها المعنى مستقرا نسبيا. ويشبّه لاكان نقاط الثبات هذه بالنقاط التي يثبَّت عندها غطاء الأريكة الحرّ للحفاظ عليها من الغبار. وهو يرى أن نقاط الثبات تتبدّى في خضمّ الخطاب عن طريق إنتاج الهوية الجنسية الذكرية. وقد تعرَّضت بعض أفكاره للنقد على أيدى أصحاب الاتجاهات الجنسوية من المنظّرين والمنظّرات. أما أعمال فوكو فهي أقرب إلى ما يهمنا في هذا الكتاب لأن نقاط الثبات عنده ترتبط بظاهرة القوة.

يتحدث فوكو عن عالم خارجي، عن نظام خارج الخطاب extra-discursive، يتمثل في البنية المؤسسية التي ينبثق عنها الخطاب وتكون هي تجسيدا لذلك الخطاب؛ وهذا الرأي يبعده بعض الشيء عن سواه من أصحاب الاتجاه ما بعد البنيوي. إن الخطابات والمؤسسات مُثَبَّتة بعلاقات القوة الكامنة فيهما. واهتداء بنيتشه، فقد قلب فوكو رأسا على عَقِب النظرة الدارجة عن العلاقة بين القوة والمعرفة: فلئن كنا اعتدنا على اعتبار المعرفة أداة تمنحنا القوة لفعل أشياء لم يكن باستطاعتنا القيام بها من دونها، فإن فوكو يرى أن المعرفة هي في ذاتها قوة نمارسها على الآخرين، لتحديد الآخرين. أي أن القوة ما عادت أداة للتحرير وأضحت أداة للاستعباد. وبناء على ذلك، ذهب في مؤلفه «تاريخ الحياة الجنسية» (86 ـ 1979) History of Sexuality، إلى أن العصر الفكتوري[(*8)] كان على عكس ما نتخيل أنه كان عليه ـ أي أنه كان عصرا منع الكلام فيه عن الأمور الجنسية. ليس ذلك فقط، بل ذهبت أيضا إلى القول بأن الاعتقاد الشائع الآن بأن الحديث حول موضوع الجنس هو نوع من التحرر هو اعتقاد خاطئ. لقد كان العصر الفكتوري عصرا تطورت فيه عدة علوم كالطب والطب النفسي، وهي علوم

تناولت الحياة الجنسية، وقد نمت عملية إخضاع الحياة الجنسية ووضعها تحت المراقبة، من خلال إقامة تصنيفات لأمراضه وطرق معالجتها، وما زالت تنمو منذ ذلك الوقت حتى الوقت الحاضر. إن الخطاب يجسد المعرفة (أو بالأحرى ما يعتبره معرفة) ولذا فهو يجسد القوة. وهناك قواعد في الخطاب تتعلق بمن يستطيع أن يقول قولا معينا وفي أي إطار يقال ذلك القول. وهذه القواعد تستبعد البعض وتضم آخرين. ومن يمتلك المعرفة يمتلك القوة لتقرير انسياب المعاني وتحديد الآخرين. وعلى هذا يتكون العالم من آلاف مؤلفة من علاقات القوة، وكل قوة تخلق مقاومة؛ ومن ثمَّ فإن العالم يتكون من صراعات على القوة لاحصر لها. ولعل الشاهد على هذا الصراع ما جرى في الاضطرابات التي مرت بها فرنسا سنة 1968.

قد تبدو هذه الرؤية الفلسفية المُحَلِقة التي ترى العالم مصنوعا بواسطة اللغة رؤية غريبة. لكننا كنا صادفنا هذه الفكرة من قبل بشكل مختلف عند أصحاب نظرية المنهجية العامية. أما فيما يتعلق بمنهج فوكو، فإن ثمة تشابها لافتا للنظر - كما أعتقد - بينه وبين نظرية الصراع. وكما في نظرية الصراع، فإننا لا نجد إلا عددا قليلا من الآراء النظرية الحقيقية عند فوكو، فيما عدا تلك المتعلقة بالخطاب والمعاني والقوة، بيد أنها تظهر على مستوى أعلى كثيرا من التجريد، على مستوى الميتافيزيقا الفلسفية. وفضلا عن ذلك، تشير تلك الآراء، شأنها شأن نظرية الصراع، إلى طبيعة الحياة الاجتماعية التي تتسم بالتقلب والتغير. والخطوة التالية هي وصف تلك الحياة الاجتماعية، وتتضمن أهم أعمال فوكو، دراساته المتعلقة بالعلاقة ما بين القوة والمعرفة في تطور العلوم المختلفة، كتطور الطب النفسي، والقانون الجنائي، وفي نظريات الحياة الجنسية. ويمكن النظر إلى أعمال المنهجية، بوصفها قواعد لدراسة العالم على ضوء منطلقات نظرية ميتافيزيقية، شأنه في ذلك شأن أصحاب نظرية الصراع الذين يطرحون جملة من الفرضيات والقواعد لدراسة ظاهرة صراع الأدوار. وباعتقادي أن ما يُستخلص من اتجاه ما بعد البنيوية هو أكثر بكثير من ذلك الذي يُستخلص من نظرية الصراع، ولي عودة قريبة إلى هذه النقطة.

لقد ظل فكر ما بعد الحداثة يتطور باتجاه حالة اللانظام، أو على الأصح، باتجاه التركيز على أن الواقع ذو طبيعة متغيرة وعلى تعددية الأنظمة.

وتبدو هذه القضية عند فوكو وكأنها حالة مبتغاة بسبب موقف سياسي متطرف يتبناه، بيد أن حالة التغير تلك تظهر عند كتاب آخرين على أنها مجرد وصف لما هو واقع فعليا. وينطلق جان فرانسوا ليوتار Jean François Lyotard في كتابه (حالة ما بعد الحداثة ,The Postmodern Condition1984) من فكرة فِتْجِنْشتايْن حول ألعاب اللغة، التي أتينا على ذكرها عند مناقشة منهجية النظام الاجتماعي. وينصب اهتمام ليوتار على البرهنة على عدم وجود لعبة ميتا لغوية، وأي لعبة تمكننا من وضع كل الألعاب معا للمفاضلة فيما بينها. ويتراءى لي أن فكرته الرئيسية أشبه ما تكون بتلك التي طرحها بيتر وِنْش في كتابه «فكرة العلوم الاجتماعية» منذ ثلاثين عاما، ولكن بطريقة مختلفة كاختلاف القمّتان عن الحارس الوحيد(*9). ويرى ليوتار أن كل معرفة مهما كانت تُعرض بصورة سردية، أي بصورة قصصية، فحتى المعارف العلمية التي يبدو أنها تشير مباشرة إلى أشياء في العالم الخارجي، لابد أن تستعين بالقصة إذا ما أريد فهمها. ويتشكك أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة بوجود أي سرد مرجعي meta-narrative، سواء أتعلق الأمر بالعلوم، أم بالعقل، أم بالماركسية، أم بأي شيء كان، يدّعي قدرته على ضمان الحقيقة، أو أي سرد جمالي يقدم مقاييس للجمال، أو أي سرد أخلاقي يضع معايير للخير. وبدلا من ذلك السرد المرجعي الذي يحافظ على بقاء الأشياء مجتمعة، نجد أنفسنا إزاء شبكة معقدة ومتباينة من ألعاب اللغة، وهي شبكة نتحرك في نطاقها، بحيث يكون استيعابنا لقواعد هذه الألعاب وقدرتنا على التحرك من إحداها إلى الأخرى، هما ما يحفظ تماسك الأشياء وارتباطها. وعند هذه النقطة نكون قد قربنا من فكر جدنز.

وكثيرا ما يظهر في العديد من النظريات الاجتماعية المنتمية إلى مابعد الحداثة، علمُ اجتماع خاصّ بمذهب ما بعد الحداثة، وإن كان هذا العلم لا يزال في مرحلته الجنينية وتبدو عليه الفجاجة. وتتجلى هذه النزعة عند ليوتار في إشارته إلى ظاهرة ثورة المعلومات أو حوسبة المعرفة، فهو يرى في معرض طرحه لفكرة قد لا تكون بعيدة عن نظرية بارسونز في الأنساق كما يريد البعض أن تكون، يرى ـ حسب فهمي له ـ أن السرد المرجعي قد تضعضع أو بالأحرى تقوّض، نتيجة تحول المعرفة إلى رزم جاهزة. فلم يعد يُنظر إلى المعرفة بوصفها قيمة عليا، بل بوصفها سلعة لها

فائدة، ولذا فالمعرفة التي لا يمكن وضعها في رزم يكون مصيرها الزوال. وكل من يتابع ما يجري في جامعات الدول الغربية سوف يدرك وجاهة رأي ليوتار، أما كون هذه الظاهرة بالإثارة التي يصورها، فتلك مسألة لنا عودة إليها لاحقا.

ويغالي جان بودريار Jean Baudrillard (الذي يصفه ديفيد هارفي بأنه لا يخشى أبدا من المبالغة)، أقول يغالي في رأيه مما يجعل ردة فعلي الشخصية عليه تتأرجح بين الانصراف عنه، بسبب ما يثيره من غموض ولبس أو الضحك عليه لطرافة آرائه التي كثيرا ما تثير الاستغراب. ويدعي بودريار أن المجتمع الحديث قد تطور من محاكاة الشيء الحقيقي (كما في عصر النهضة)، إلى إعادة إنتاج ذلك الشيء (كما في رأسمالية الاستهلاك)، ليعود مرة أخرى ليحاكي عمليات المحاكاة (كما في مجتمع ما بعد الحداثة). وهذه الصورة تعني أننا قد فقدنا كل صلة بالعالم الأصلي، والعقاب الذي سنلقاه بانتظارنا هو ما نشهده من كوارث طبيعية، وانتشار مرض الإيدز، أو أي شيء لا يعجب بودريار. وهو يطلق على تلك الآراء نظرية الهلاك Fatal theory التي يعبر عنها بصورة يزداد غموضها بالتدريج. لكن يبدو لي أن مبالغاته تخفي فكرة حقيقية لديه وهي: أن هناك إحساسا بأن البعض منا نحن الذين نعيش في هذا العالم الحديث قد وقع أسيرا للعلامات، أي لنسخ عن نسخ عن نسخ، بطريقة تفقده أي اتصال بالعالم الخارجي. وهذا ما ينطبق علي شخصيا، إذ إن الجانب الأكبر مما أعتاش عليه يأتي من التفكير والكتابة والتحدث عن آراء الآخرين، أي استنساخ ما نسخه مفكرون آخرون عما استنسخه آخرون.

يستخدم جيميسون (1991) استعارتين تعبّران تعبيرا جيدا عن ما بعد الحداثة: الأولى هي استعارة الباستيش pastiche أو المحاكاة]بقصد السخرية[، حيث يكون ما نحصل عليه هو نسخة عن نسخة منسوخة عن أخرى، والصورة الأخرى هي أكثر طرافة إذ يصف مجتمع ما بعد الحداثة بأنه مجتمع فصامي بمفهوم لاكان للمصطلح، الذي يشير إلى انهيار المعاني. فلقد ارتخت تلك النقاط التي ثبتت المعاني أو اختفت، ولم نعد نملك سلسلة من الدوالّ، بل مجموعة غير مترابطة من الدوالّ تتحرك من دال إلى آخر دونما انتظام معين. وهذا هو ما يجعل علم اجتماع ما بعد الحداثة علما

صعبا على الفهم، وهو أمر يدعو إلى دراسة ما بعد الحداثة من منظور علم الاجتماع ذاته. إن السؤال السوسيولوجي هو: لماذا أخذ الناس يفكرون بهذه الطريقة الآن ؟

علم اجتماع ما بعد الحداثة

أن نتحدث عن علم اجتماع مابعد الحداثة معناه، أن نخرج من علم الاجتماع الذي هو نفسه «ما بعد حداثي» إن جاز التعبير، وهذا يعني ضمنا العودة إلى شيء شبيه بالتفسير السببي، حتى ولو كانت العمليات السببية غامضة هنا وغير محددة. وسوف أنظر في هذا المقام إلى ثلاثة تفسيرات لظاهرة ما بعد الحداثة تتباين في رؤيتها، لكنها تمكننا من الإحاطة بها، فضلا عن بيان بعض النقاط التي أبتغي طرحها حول النظرية الاجتماعية كلها. والحق أن هذه التفسيرات هي بدرجة ما تفسيرات لتطور النظرية الاجتماعية، خلال السنين العشرين التي خلت والتي عَرَضْتُها في فصول سابقة. فليس اضمحلال البنيوية وحده هو الذي قادنا صوب نظرية ما بعد الحداثة، بل أيضا ضمور التفسيرات السببية من منظور الوظيفية «وانفتاح» ذلك المنظور المتمثل في أعمال ألكسندر؛ ثم تطور التفاعلية الرمزية بكل مضامينها النسبية، ونشوء منهجية النظام الاجتماعي وتطورها - كل ذلك يمثل جزءا من هذه العملية، ناهيك عن وجود صلة وأصول مشتركة خاصة بين التفاعلية الرمزية ومنهجية النظام الاجتماعي ونظرية ما بعد الحداثة.

أود ابتداء العودة إلى نظرية التشكيل وبالتحديد إلى وجهة نظر جدنز حول الحداثة وما بعد الحداثة. إن جزءا من تركيز جدنز على ظاهرة الإحالة إلى الذات يكمن في تحليله لعملية نظر الحداثة في ذاتها؛ وتركيزه على فرادة العالم الحديث ينصب على الطريقة التي لم تعد بها مساحات أكبر من الحياة الاجتماعية قابلة للتبرير، على أساس التقاليد بل أصبحت تقتضي تبريرا على أساس عقلاني. وقد أخذت عملية المساءلة العقلانية تلك ترتد على نفسها بشكل متزايد؛ ذلك أن ثمة عملية متواصلة بثبات لتجريد المعرفة - أو على الأقل المعرفة اليقينية - من أساسها - وحسب تعبير ليوتار، قد يمكننا القول إن عمليات السَّرد المرجعية تقوض نفسها بنفسها - ونتيجة هذه العملية هي كمن يقوم بمساءلة نفسه باستمرار عن دوافعه هو

الذاتية.

إضافة إلى هذا، يرى جدنز الحداثة بمعنى التحول الزمكاني: تقنين الزمان والمكان «وفك قيد» علاقاتنا من جوانب معينة بالزمان والمكان، ومحاولاتنا المتعددة لإقامة روابط جديدة بالزمان والمكان. ولست أريد الآن أن أخوض في هذا الموضوع، إذ سوف أعود ثانية إلى تلك القضايا قريبا. أما هنا فأعتقد أنني تحدثت بما فيه الكفاية لأبين أن جدنز يرى ما بعد الحداثة باعتبارها نتاجا للحداثة ذاتها - أي أن ما بعد الحداثة هي الحداثة في مرحلتها الأخيرة. ويرى أن الصيغة «الصحيحة» لما بعد الحداثة تقتضي القطيعة مع تلك العمليات. ولذا، فهو يرفض أغلب ما تقوله نظرية ما بعد الحداثة وبخاصة تركيزها على النسبية في كل المجالات.

لكن كتاب سكوت لاش Scott Lash «علم اجتماع ما بعد الحداثة» The Sociology of Post-Modernism 1990، يبدي تعاطفا أكبر مع هذا المنظور، وهو في مجمله مُستلهم من عالم الاجتماع الفرنسي بيير بوردو Pierre Bourdieu. ويرى لاش أن حركة ما بعد الحداثة تنطوي على قلب لنمط تطور الحداثة، القائم على التمايز وزيادة في استقلال مختلف مجالات الحياة الاجتماعية. ولقد تولدت هذه العملية من «محركين»، الأول هو تطور طبقات جديدة وبالتحديد «تطور الطبقات المتوسطة للمجتمعات ما بعد الصناعية، وهي ذلك الجزء من الطبقة البرجوازية القائم على قاعدة ثقافية رأسمالية. إن المجال الثقافي لهذه الطبقات المتوسطة المنتجة للرموز يمر في وقتنا الحاضر بتوسع ما بعده توسع، لدرجة أن هذا المجال أضحى يطغى على مجالات الحياة الاجتماعية ذاتها. لقد توسع المجال الثقافي إلى درجة أنه حطم الحواجز التي كانت في السابق تحتويه ضمن حدود معلومة (Lash, 1990:263). أما المحرك الثاني فهو تطور نمط جديد من الروابط الذين يُروجون في الواقع للتراثية orthodoxy[*10]. ويستشهد لاش بهذا الصدد بالمهندس المعماري فنتورا Ventura. ونحن نستطيع أن نرى نفس النزعة في نظريات مابعد البنيوية. ويشير لاش إلى مفهوم فوكو حول التداخل القائم بين خطابات مختلفة. ولربما كان بإمكاننا القول إن مفهوم ليوتار عن ألعاب اللغة يشكل مثالا على هذا التركيز على النزعة التقليدية، إن لم يكن على النزعة التراثية.

ويظهر أن لاش بعكس جدنز يعتبر أن هذه العمليات تمثل تغيرا اجتماعيا

حقيقيا، وليس استمرارا لمسيرة الحداثة نحو مستوى جديد. أما المنظور الثالث الذي أود إلقاء الضوء عليه فهو منظور ماركسي يَدمج عناصر من المنظورين السابقين، ويتراءى لي أنه يصل بهذا التحليل إلى مدى أبعد وذلك بسبب تمسكه بفكرة النسق أو البنية الكامنة. والمنظور الذي نشير إليه هو لديفيد هارفي المعروض في كتابه «حال ما بعد الحداثة» (1989). إن هارفي يرى في ما بعد الحداثة تغيرا حقيقيا على مستوى من مستويات التشكل الاجتماعي، وهذا التغير هو وليد تطورات جرت على مستوى أعمق في النسق نفسه. والعرض التالي تلخيص مبسَّط لأفكار تتسم بالرهافة وقوة الحجة.

يعزو هارفي التغيرات الاقتصادية والثقافية إلى كونها استجابة لأزمات الرأسمالية التقليدية - أزمة زيادة الإنتاج أو ما يدعوه بأزمة التكديس المفرط - التي ينظر إليها حسب النظرية الماركسية باعتبارها وليدة للتناقض القائم بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. ويفسّر هذه الاستجابة بالتغير الحاصل في بنية رأس المال، حيث أخذ رأس المال المخصص للتمويل، وهو أكثر مرونة من رأس المال المخصص للصناعة، يلعب دورا مهيمنا، وحيث انتقل نظام الإنتاج من نمط ما يعرف بالفوردية[*11] إلى نمط جديد وهو ما بعد الفوردية. وهذا التحول له عدة مظاهر أبرزها التغير في تنظيم العمالة، بعيدا عن النموذج الرتيب والمنظم تنظيما عاليا والخاضع للسيطرة الدقيقة الذي اعتمد على أفكار هنري فورد. والشكل الجديد للتنظيم يعتمد على الإنتاج المحدود، والمرونة في المهارات والمواقع ضمن القوة العاملة، حيث أصبح العمال مسؤولين عن مهام متعددة، أما على مستوى الدولة، فإن هذا التحول أصبح مرتبطا بسياسة التحرر من القيود الاقتصادية، فضلا عن تطبيق مستوى معين من الخصخصة. وثمة تفاصيل أخرى كثيرة بالطبع إلى جانب ذلك، وكما أعتقد فإن هارفي يرى مُحِقا أن مرحلة ما بعد الفوردية هذه، لا تمثل تحولا شاملا بقدر ما تمثل عملية قد تتباين في عمقها وهيمنتها. وهو يصف هذه العملية بمجملها بأنها عملية تحول إلى «التكديس المرن»، وهي عملية مرتبطة بالتطور السريع في التقنية الجديدة.

ثم يواصل هارفي تحليله ليتحدث عن تأثير تلك العملية في خبرتنا المتصلة بالزمان والمكان، ويتضح أن تلك العملية تحتوي على عناصر أكثر

من تلك التي تعامل معها جدنز. ويتضمن التكديس ـ فيما يقول هارفي ـ مرحلة محمومة من ضغط عنصري المكان والزمان، كما يتضمن إنتاجا لدفعات من الكميات الصغيرة، ومعدلا سريعا لتدوير رأس المال، وتسريعا للعمل، وتغيرا متسارعا في ما يعرض من موضات في أسواق السلع الجماهيرية، والانتقال من التركيز على إنتاج البضائع الاستهلاكية إلى التركيز على توفير الخدمات الاستهلاكية التي «تُستَنفد» في الحال، إلى غير ذلك. وكل هذه التطورات تجعل من عالمنا عالما تتغير فيه الأشياء بصورة سريعة وتبدو زائلة. وفي الوقت ذاته، حطمت وسائل الاتصال الحديثة الحواجز المكانية، وأصبح من المهم للأماكن، وهي المواقع الجغرافية الفعلية، أن تُميّز نفسها عن غيرها حسب رأي هارفي، من أجل أن تكون مكانا يجذب الاستثمار. فكانت نتيجة هذه العملية هي التفتيت، وعدم الأمان، والتطور المتقلب سريع الزوال في اقتصاد عالمي مترابط ترابطا شديدا، يقوم على انتقال رؤوس الأموال (Harvey, 1989:296).

ويعلق هارفي أيضا على تزايد الطبيعة الشبحية للنقود ذاتها، وقد بدأ ذلك حينما لم يعد سك النقود يعتمد على المعادن الثمينة، وقد تسارعت تلك العملية، على مدى السنين العشرين الماضية. أنا مثلا لا أرى إلا جزءا يسيرا فقط من راتبي على شكل نقد فعلي، فمعظمه يمر بين يدي ليس على هيئة نقد بل على هيئة شيكات وبشكل متزايد على هيئة بطاقات ائتمان، أو وريقات حملت إمضائي منذ سنوات حينما قمت، على سبيل المثال، بشراء بيت بالتقسيط. وقد أصبح بإمكاني أن أنقل مبالغ من تلك النقود إلى أي مكان بواسطة الهاتف أو الكمبيوتر. والعملية تتجاوز كل هذا ـ فتخفيض العملة عبر التضخم يعني أنه لم يعد النقد أمرا يوثق به للحفاظ على القيمة: ووضع النقود في المصارف يمكن أن يكون وسيلة أكيدة لتآكل قيمتها.

إن هارفي يتحدث عن هذه الظاهرة باعتبارها أزمة في التمثيل، أي أزمة في قدرة النقود على تمثيل القيمة. وهذه الفكرة ذات صلة واضحة بأفكار نظرية ما بعد الحداثة، شأنها في ذلك شأن فكرة التجزُّؤ والتفتت، إلخ: لكنها تبدو لي أنها تعطي أيضا شكلا لنظرية ما بعد الحداثة ـ وهي نظرية تتصف، خاصة عند كاتب مثل بودريلار بالاضطراب والتفتت، كما

أنها تعكس السرعة التي يمكن أن يظهر بها أولئك المنظرون المرموقون ثم يختفون. على أن كتاب هارفي في المقابل يُعد نموذجا مهما ومفيدا للمقارنة: إذ يأخذ مسألة التغير على محمل الجد ويناقشها على أنها أمر حقيقي ومهم. ومن الواضح أن هارفي يدرك ما يمكن أن ندعوه وعي ما بعد الحداثة؛ وفي نفس الوقت فإنه يفهم التغير على أساس أنه تغير على مستوى أعمق، وهو فهم ينطلق من نظريات مرفوضة لدى منظري ما بعد الحداثة أو أنها نظريات تَجاوزها هؤلاء. وهو يقدم تحليله على أنه يمثل معرفة، ولا يسلّم بإحساسنا بأن المعرفة أمر مستحيل. وهذه النقطة تقودني إلى خاتمة هذا الفصل.

ماذا يعني كل ذلك؟

إنها لعلامة من علامات تلك الفترة - إن جاز التعبير - أنني استطعت قبل عشرة أعوام أن أختم هذا الفصل بوضع النظرية البنيوية الماركسية، ومنظور ما بعد البنيوية جنبا إلى جنب مع ما كان يَطْرحه تومسون في كتابه «بؤس الفلسفة »(1978)، الذي هاجم فيه العمل النظري هجوما مباشرا داعيا للعودة إلى العالم الحقيقي. وثمة تيار معاصر في الثقافة وفي علم الاجتماع، يَلْقى قبولا عاما، يَرى بأن الحديث عن «العالم الحقيقي» أمر يصعب قبوله، وأن الحديث عن ذلك العالم بلغة تومسون المبسطة يكاد يرفضه الجميع رفضا باتا. إن كثيرا من علماء الاجتماع يقومون بأبحاثهم كما لو أن ذلك العالم ما زال موجودا هناك، غير أن أي تعريج على عالم النظرية لابد أن يأخذ بعين الاعتبار، الظواهر التي تناولتها بالنقاش سواء أكنا نعتبر تلك الظواهر نتاجا لمجتمع جديد كل الجدة، أم نتاجا لمجتمعنا القديم وهو يمر بما قدِّر له أن يمر به، أم أنه أزمة أخرى من أزمات الرأسمالية.

إن ميزة تحليل هارفي هي أنه يجعلنا نأخذ منظور ما بعد الحداثة على محمل الجد، مع الاحتفاظ بالتحليل النظري بمعناه التقليدي المعهود - أي بالبحث عن البنى الكامنة والآليات السببية. وما بعد الحداثة بصفتها نظرية اجتماعية أو اتجاها في الفن، تخبرنا عن نوعية الحياة التي يحياها السواد الأعظم من سكان المجتمعات الغربية - وتتجاوز كما أظن فكرة لاش عن الطبقات الجديدة. أقول كيف يحيا هؤلاء البشر في مجتمعات تنظر

إلى العالم في بعض الأحيان، وربما في كثير منها على اعتباره عالما مجنونا، يتسارع فيه التغير وتنعدم فيه الثقة بالأشياء. ولعل هذا الشعور هو شعور كل الأجيال منذ بداية عصر التصنيع وربما قبل ذلك العصر، لكن لا شك أن سرعة التغير آخذة بالتسارع، فيما يبدو.

على أن نظرية ما بعد الحداثة تقول لنا أشياء أكثر من مجرد تصويرها لمعنى أن نعيش. فهناك إحساس حقيقي بأنها تقول لنا شيئا عن العالم، لهذا ـ ورغم ادعائها عكس ذلك ـ يمكن اعتبار ما بعد الحداثة نظرية بالمفهوم التقليدي. فمن المستحيل الآن مثلا، عدم أخذ بعض المفهومات التي أدخلتها إلى النظرية الاجتماعية مأخذا جديا ـ مفهومات مثل «وسائل التمثيل» أو قضية اللغة، أو اللغات المتعددة التي نعبر بها عن أنفسنا والتي تُحدد ما نعبر عنه. وليس من الضروري رفع هذا المستوى من التحليل وجعله الواقع الوحيد كما نفهم بأننا جزئيا، لسنا إلا نتاجا للغتنا؛ وأن المعاني ليست ثابتة ثباتا أبديا، بل مرتبطة بعملية تغير مستمرة في علاقاتها ببعضها البعض. وبالمثل، فنحن لا نستطيع التمسك ـ انطلاقا من مبحث المعرفة ـ بفكرة «المعرفة الثابتة» التي قامت استنادا على وسائل علمية صارمة، بيد أن ذلك لا يستتبع بالضرورة تخلينا عن البحث عن المعرفة، أو عجزنا عن التمييز بين معرفة أفضل أو أسوأ من غيرها.

كذلك تخبرنا نظرية ما بعد الحداثة بالمزيد عن الفعل. ولقد قلت إن البنيوية تتجزأ حينما تتناول مسألة الفعل، وأن ما لا نستطيع تجنبه في واقع الأمر هو الأخذ بمفهوم ما للفعل، ولكن نظرية ما بعد الحداثة يزودنا بفهم أعمق لمفهوم الذاتية مقارنة بنظرية الفعل. وتقوم جميع المنظورات التي تناولناها في الباب الثاني، على افتراض فكرة مبسطة نسبيا عن الذات باعتبارها هي التي تختار وتفعل. ويمكن الاستنتاج من تطور البنيوية إلى ما بعد البنيوية، أن هذين التيارين ينظران للإنسان على اعتبار أنه مدفوع وممزق، بواسطة رغباته اللاشعورية وبالوسائل المتناقضة لإدراك الحياة، وأنه موضوع بين «خطابات» مستقلة عنه. ونحن نستطيع أن نستخدم هذه النظرة التي لا ترى الذات في المركز، بيد أن هذه النظرة ما زالت تتحدث عن الاختيار والفعل، والذات والشعور بالذاتية يمكن اعتبارهما نوعا من السيرورة (Flux). فنحن دوما تتقاذفنا وتمزقنا إربا تلك القوى

التي لا قِبل لنا بها؛ فهي تحدّنا وفي بعض الأحيان تدفعنا باتجاهات لا نرغب في الاتجاه نحوها. بيد أننا في نفس الوقت في صراع مستمر معها للسيطرة عليها؛ ولعل غاية ما نصبو إليه هو أن نركب تلك القوى من دون أن نسقط وتسحقنا بأقدامها.

قراءات إضافية

خلفية عامة

يشكل كتاب Sarup مدخلا أساسيا جيدا للموضوع؛ أما Callinicos فينطلق في عرضه من نظرة سياسية ملتزمة؛ ومؤلف Jameson مؤلف صعب لكنه جدير بالاهتمام؛ ويقدم مجلد Dews نقاشا جيدا لأفكار فوكو.

Callinicos, A. (1982) Is There a Future for Marxism? Macmillan, Basingstoke.

Descombes, V. (1980) Modern French Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge.

Dews, P. (1987) Logics of Disintegration: Post-structuralist thought and the claims of critical theory, Verso, London.

Jameson, F. (1991) Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism, Verso, London.

Poster, M. (1988) Critical Theory and Post-Structuralism: In search of a context, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Sarup, M. (1988) An Introductory Guide to Post-Structuralism and Post-Modernism, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.

نقّاد ألتوسير

كل الأعمال التي تنحو في توجهها منحى ما بعد البنيوية أعمال صعبة، أما أعمال Hindess و Hirst فتنحو منحى القطيعة في أحكامها وتقع في مصيدة إما / أو المنطقية:

Burchell, G. (1977) "Review of Hindess and Hirst", Radical Philosophy, no. 18, pp. 22-30.

Centre for Contemporary Culture Studies (1978) On Ideology,
Hutchinson, London.

Glücksmann, A. (1972) "A ventriloquist structuralism", New Left Review, no. 72, pp. 68-92.

Hindess, B. and Hirst, P. (1975) Pre-Capitalist Modes of Production, Routhedge & Kegan Paul, Londn.

Hindess, B. and Hirst, p. (1977) Mode of Production and Social Formation: An auto-critique of pre-capitalist modes of production, Macmillan, Basingstoke,

Hirst, p. (1976) "Althusser and the theory of ideology", Economy and Society, vol. 5, no. 4, pp. 385-412.

لمناقشة جيدة لهذه الآراء انظر:

Benton, T. (1984) The Rise and Fall of Structural Marxism, Macmillan, Basingstoke.

Woodiwiss, A. (1990) Social Theory after Post-Modernism, Pluto Press, London.

وللنقد الذي يوجهه تومبسون انظر:

Thompson, E. P. (1978) The Poverty of Theory, The Merlin Press, London.

ما بعد البنيوية

فيما يلي أهم أعمال فوكو:

Foucault, M. (1967) Madness and Civilisation, Tavistock, London.

Foucault, M. (1970) The Order of Things, Tavistock, London.

Foucault, M. (1972) The Archaeology of Knowledge, Tavistock, London.

Foucault, M. (1973) The Birth of the Clinic, Tavistock, London.

Foucault, M. (1977) Discipline and Punish, Allen Lane, London.

Foucault, M. (1979 - 86) The History of Sexuality (3 vols), Allen Lane, London.

Gordon, C. (ed.) (1980) Power/Knowledge, Pantheon, New York.

Rabinow, P. (ed.) (1985) The Foucault Reader, Pantheon, New York.

هذه قائمة ببعض المداخل المفيدة لفكر فوكو أفضلها قاطبة ذلك الذي وضعه Smart:

Cousins, M. and Hussain, A. (1984) Michel Foucault, Macmillan, Basingstoke.

Dreyfus, H. and Rabinow, P. (1983) Michel Foucault: Beyond structuralism & hermeneutics, Routledge & Kegan Paul, London.

Gane, M. (1986) Towards a Critique of Foucault, Routledge & Kegan Paul, London.

Hoy, D. (1986) Foucault: A critical reader, Basil Blackwell, Oxford.

Poster, M. (1984) Foucault, Marxism & History, Polity Press, Cambridge.

Smart, B. (1983) Foucault, Marxism & Critique, Routledge & Kegan Paul, London.

Smart, B. (1985) Michel Foucault, Ellis Horwood & Tavistock, London.

هذه مجموعة من الأعمال لـ Baudrillard و Lyotard وعنهما:

Baudrillard, J. (1975) The Mirror of Production, Telos Press, St Louis, MO.

Baudrillard, J. (1981) For a Critique of the Political Economy of the Sign, Telos Press, St Louis, MO.

Baudrillard, J. (1983) Simulations, Semiotext(e) Foreign Agent Press, New York.

Baudrillard, J. (1988a) Selected Writings, Polity Press, Cambridge.

Baudrillard, J. (1988b) The Ecstasy of Communication, Semiotext(e) Foreign Agent Press, New York.

Baudrillard, J. (1988c) America, Semiotext(e) Foreign Agent Press, New York.

Gane, M. (1990) "Ironies of Postmodernism: The Fate of Baudrillard's Fatalism" Economy and Society" Vol. 19, no. 3, PP. 314 - 33.

Kellner, D. (1989) Jean Baudrillard: From Marxism to postmodernism and beyond, Polity Press, Cambridge.

Lyotard, J-F. (1984) The Postmodern Condition: A report on knowledge, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Lyotard, J-F. (1888)[(12*)] The Differend: Phrases in dispute, University of Minnesota Press, Minneapolis.

في علم اجتماع ما بعد الحداثة، انظر:

Feathersotne, M. (1991) Consumer Culture & Postmodernism, Sage, London.

Giddens, A. (1990) The Consequences of Modernity, Polity Press, Cambridge.

Harvey, D. (1989) The Condition of Postmodernity, Basil Blackwell, Oxford.

Lash, S. (1990) The Sociology of Post-Modernism, Routledge, London.

حواشي الفصل العاشر

(*) أرنولد توينبي (1889 ـ 1975) مؤرخ إنجليزي اهتم بفلسفة التاريخ واشتهر بنظرية الدورات التاريخية (المترجم).

(*2) مرت أوروبا منذ بداية القرن السابع عشر إلى بدايات القرن التاسع عشر بمرحلة فكرية خصبة عرفت بعصر التنوير. واتسم هذا العصر بشيوع الدعوة إلى استعمال العقل والانطلاق منه لمحاكمة الأوضاع القائمة، على جميع الأصعدة الفكرية والاجتماعية والسياسية. ولقد دعا فلاسفة عصر التنوير ومفكروه إلى نبذ المجتمع القديم (الإقطاعي)، وإرساء مجتمع جديد بدلا منه تكون فيه حرية الإنسان وكرامته وحقه في التعبير والعمل حقوقا أساسية. وتتوج هذا العصر بالثورة الفرنسية وقبلها الثورة الأمريكية اللتين كانتا نتاجا مباشرا لدعوة ذلك العصر. وقد ساهم فلاسفة ومفكرون كثيرون في تلك الحركة ومنهم الفلاسفة الفرنسيون والألمان والإنجليز (محمد حسين). لا يمتد عصر التنوير ليشمل القرن السابع عشر في الواقع، بل هو ظاهرة ترتبط بالتطوّرات الفكرية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، خاصة في النص الأول منه.(المراجع).

(*3) وربما نضيف مظهرا آخر من تلك المظاهر وهو اضطهاد الشعوب الأوروبية لغيرها من الشعوب كما حدث في مرحلة الاستعمار التي اشتدت إبان عصر التنوير (المترجم).

(*4) يسخر المؤلف طبعا من وجهة نظر البنيويين التي تنظر إلى التجريب على أنه تهمة شنيعة (المراجع).

(*5) ميشيل فوكو (1926 ـ 1984) فيلسوف فرنسي وأحد رواد اتجاه ما بعد البنيوية (المترجم).

(*6) نسبة إلى جوزيف ستالين (1879 ـ 1953) الذي كان زعيما بارزا في الثورة الروسية. انتخب أمينا عاما للحزب الشيوعي السوفييتي 1922، وبالرغم من أنه لم يشغل أي وظيفة في جهاز الدولة قبل 1941 إلا إنه كان يملي ويقرر سياسة ذلك البلد. ولقد ارتبط حكم ستالين بالإرهاب وعبادة الفرد القائد، واتسمت سياسته الاقتصادية بتطوير الصناعة على حساب الزراعة وبالمركزية الشديدة (المترجم).

(*7) عاش ما بين 1844 ـ 1900 (المترجم).

(*8) نسبة إلى الملكة فكتوريا التي حكمت بريطانيا بين عامي 1837 ـ 1901 (المترجم).

(*9) القمّتان Twin Peaks مسلسل تليفزيوني عُرض في شمال غرب الولايات المتحدة في نهايات الثمانينيات وبدايات التسعينيات. وهو عبارة عن تمثيلية تتناول الحياة الريفية الأمريكية بأسلوب يختلط فيه الحب مع الجريمة والرعب والغموض. وهذا المسلسل يخاطب جمهور المراهقين والشباب. أما الحارس الوحيد The Lone Ranger، فهي عبارة عن قصة إذاعية أذيعت في بدايات سنة 1939 في مدينة ديترويت الأمريكية واستمرت إلى سنة 1954. وهي من قصص الغرب الأمريكي التي تحتوي على أفكار عنصرية ضد الهنود الحمر (المترجم).

(*10) الترجمة البديلة هنا هي «العقيدة السليمة» أو «الصحيحة»، ولا يدلّ سياق الكلام ما هي هذه العقيدة، إذ تعتمد صحَّتها على كون الأغلبية يؤمنون بها، وليس على تماسكها الفكري في الأغلب. وقد تطلق الكلمة على الماركسيين التقليديين مثلما قد تطلق على عامة المسيحيين حسب

السياق (المراجع).

(*11) نسبة إلى فورد وهو الأمريكي صاحب مصانع السيارات المشهورة الذي أدخل الإنتاج الآلي الواسع على الصناعة بين 1908 و 1914 (المترجم).

(*12)الخطأ موجود في النص الإنجليزي، والصحيح 1988 (المراجع).

الباب الرابع
من "البنية أو الفعل"
إلى "البنية والفعل"

تمهيد

صورت في الباب الثالث عملية تناقض تلك التي صورتها في الباب الثاني. فما ابتدأ على شكل نظرية للبنى الاجتماعية انتهى بالإخفاق عند محاولة الإحاطة بالفعل الاجتماعي داخل الإطار النظري ذاته. والمشاكل الأولى تظهر عند محاولة تحديد العلاقة بين المستوى الاقتصادي والمستويين الأيديولوجي والسياسي. وبينت أن اتجاه ألتوسير الماركسي عاجز عن تحديد هذه العلاقة بصورة واضحة، لأن الأمر يقتضي إعطاء بُنى الفعل نوعا من الوجود المستقل، وهو بالضبط ما يحاول تفاديه. وأوضح الصعوبات عجزه عن بيان كيف يتحدد إحساسنا بذواتنا - إذ إن الذات لن تقف مكتوفة الأيدي وتستمتع بهذا التحديد. وتركز عدة انتقادات تنطلق في نقدها من المبالغة في استخدام المنطق على هذه الصعوبات، بحيث تكون نتيجة انتقاداتها تقويضا لنموذج التشكل الاجتماعي واختصارا له إلى مستوى واحد فقط، ونسفا لأي فكرة عن العلاقة السببية وتصويرا للعالم الاجتماعي، يرتكز أساسا على اعتباره عالما متغيرا لا يقر له قرار. وهناك أيضا مجال ثالث للواقع الاجتماعي أصبح جليا وهو ما دعوته بمجال «المعاني العامة». وقلت إنه لو أمكن نزع الفرضيات الميتافيزيقية من النظرية البنيوية لكان بإمكان هذه النظرية، أن تصبح إحدى المناهج المفيدة لتحليل هذا المستوى (مستوى المعاني العامة). وقد خضعت كل من النظرية البنيوية

والماركسية البنيوية لعمليات تجزُّؤ، لم يكن مُسببها الوحيد الصعوبات النظرية التي ركزتُ عليها، بل التطورات والصراعات السياسية أيضا.

إن نظرية الفعل ونظرية البنية تحاولان اختزال العالم إلى أحد أجزائه. لكنَّ ثمة منظورا ثالثا يخطو خطوة أبعد ليجنّبنا هذا الاختزال، فهو يعترف باستقلال كل من الفعل والبنية، ولكن ليس على الشكل الذي طرحته أنا. وغالبا ما يستخدم أتباع هذه النظرية كلمة «الجدل» وهو مصطلح له معانيه الفلسفية التي لن نشغل أنفسنا بها، وحسبنا القول إن هذا المصطلح يُستخدم ليعني «هناك شيئان متناقضان يحصلان، ولا أدري كيف أوفق فيما بينهما». وفكرة التناقض بين اتجاهين لا شك أنها مناسبة. والاسم الشائع الذي يُطلق على هذا المنظور هو «النظرية النقدية»، وهو نفسه يَنْبُع من أعمال ماركس الأولى، التي استبعدها ألتوسير بدعوى أنها «غير علمية». وإذا كان هذا المنظور له أصل واحد واضح، فهو نظرية ماركس في الاغتراب. ولست أنوي مناقشة هذه النظرية بالتفصيل، غير أن عرضا مختصرا لنقاطها الجوهرية أمر مفيد.

تفترض نظرية ماركس في الاغتراب وجود سمات معينة للحياة الإنسانية، تميزها عن الحياة الحيوانية. والسمة الأساسية هي أن بمقدور البشر تغيير بيئتهم؛ فقد غيروا وجه الأرض بطريقة منظمة ومستمرة في حين أن حيوان الكنغر على سبيل المثال، ظل يتبع نفس دورة الحياة اليومية من قرن إلى آخر، ولم يكن له مثل التأثير الذي خلَّفه الإنسان. وعملية تحويل البيئة هذه جهد جماعي؛ فهي تقتضي من البشر العمل في جماعات، وفي أثناء تحويلهم لبيئتهم، فإنهم تلقائيا يُحولون أنفسهم أيضا. وكما أن البشر يغيرون بيئتهم الاجتماعية، فإنهم لابد كذلك أن يغيروا من أنفسهم أيضا. فسكان المجتمع الصناعي بشر يختلفون عن أولئك الذين ينتمون إلى المجتمع ما قبل الصناعي، وَتُطَوّر قيادة السيارة مثلا مجموعة مختلفة من الصفات عن تلك التي يطورها ركوب الخيل. خلاصة القول: إن البشر يخلقون مجتمعاتهم ومجتمعاتهم تخلقهم أيضا. ويحدث الاغتراب، بشكل عام، حينما تسيطر على الإنسان البيئة الاجتماعية أو البنى الاجتماعية التي خلقها هو بيده. ولقد حدد ماركس بعض جوانب هذه الظاهرة التي تنطبق على المجتمع الرأسمالي - إذ ينفصل البشر ولا يسيطرون على ما ينتجون، على ناتج

عملهم؛ وينفصلون بعضهم عن بعض، وتفقد جماعية العمل معالمها؛ وينقطعون عن قدرتهم على العمل واتخاذ القرارات، بل يبدو كما لو أنهم مجبرون على العمل من قبل أناس آخرين. والحق أن هذه الحالة هي الحالة السائدة في الكثير من الأحيان. الاغتراب إذن، حالة يصبح فيها البشر دُمَى للنظم الاجتماعية التي صنَعوها هُم بأيديهم.

إن مصطلح «النظرية النقدية» جزء من هذا الوصف العام. فالنظرية تنطلق من فكرة تقول إن هناك شيئا إنسانيا في جوهره، وهي قدرة البشر على العمل يدا بيد لتحويل شكل بيئتهم. وهذه الفكرة تزودنا بمعيار نُقَيِّم بواسطته المجتمعات القائمة وننتقدها. فالمجتمعات التي تقطع أوصال علاقاتنا الاجتماعية ـ والتي تمنعنا بشكل أو آخر من التعاون معا، وتسلبنا القدرة على الاختيار واتخاذ القرارات بالتعاون مع بعضنا ـ هذه المجتمعات يمكن أن نخضعها لنقد منظم: فهي مجتمعات قمعية وغير حرة. وثمة أساس آخر للنقد الاجتماعي يوجد في النظرية النقدية، وهو يعود إلى فلسفة هيغل أستاذ ماركس. وكان هيغل بحق فيلسوف الوعي والعقلانية. وأحد العوامل التي تمكن الإنسان من تحويل بيئته هو امتلاكه وعيا عقلانيا عن العالم، وهو ما يعني عند هيغل أن كل واحد منا يتعرف على العالم كله؛ إن كل واحد منا قادر على بلوغ «المعرفة المطلقة». والحق أنه رأى التاريخ على اعتباره عملية طويلة تطورت عبرها هذه المعرفة العقلانية. لكن «العقلانية» كلمة مطاطة. تتفاوت معانيها بين الناس، لكن إحدى السمات المميزة للبشر هي أنهم يمتلكون ملكات عقلانية بغض النظر عما نعنيه بتلك الكلمة، ولذا فإن أي مجتمع يمنع الناس من تطوير تلك الملكات واستخدامها، يمكن أن يُنتقد ـ يمكن أن يقال عنه إنه مجتمع غير عقلاني بالفعل.

وفي هذه الناحية تختلف النظرية النقدية اختلافا كبيرا عن كل من نظرية الفعل والبنيوية، اللتين تهتمان أساسا بالمسألة المعرفية بما يصحّ أو لا يصحّ، وإن كانتا بعد ذلك تنطلقان لاستنباط شكل من أشكال الممارسة السياسية من النظرية. والنظرية النقدية تهتم أيضا بنظرية المعرفة، بيد أنها تصر على العلاقة الحميمة بين ما هو قائم فعليا على أرض الواقع وبين ما يجب أن يكون. وهذا الإصرار غالبا ما يمتد إلى حد القول بأننا لا

نستطيع فهم ماهية العالم، إلا حينما تكون لدينا فكرة عما يجب أن يكون عليه هذا العالم ـ أي أن الحكم القِيَمي حول المجتمع المثالي يمثل أساسا لأي نظرية اجتماعية. وبناء على ذلك، ربما كان بمقدورنا التدليل (لولا ضيق المجال) على أن نظرية الفعل تنطلق من حكم ضمني، وهو أن المجتمع الديمقراطي الليبرالي هو المجتمع المثالي، وأن الماركسية البنيوية تنطلق من رؤية المجتمع التكنوقراطي البيروقراطي على اعتباره الشكل الأمثل. لكن أنصار هاتين النظريتين سيخالفوننا بالتأكيد، إلا أن النقطة الأساسية هنا هي أن النظرية النقدية تُركز على الأحكام القيمية أو على الدافع الأخلاقي وراء النظرية الاجتماعية، وأن هذا الرأي يشجعنا على الأقل على النظر إلى المنظورات الأخرى ببعض الريبة.

لكن إذا كانت النظرية النقدية تمزج بين شكل من أشكال نظرية الفعل وشكل من أشكال النظرية البنيوية، فإن التساؤل الذي يمكن أن نطرحه هو ما إذا كانت هذه النظرية قد استطاعت أن تقدم حلولا للمشكلات التي اعترضت سبيل النظريات الأخرى: إذا بإمكاننا أن نُدخِل فيها تلك المجالات من العالم الاجتماعي التي صادفناها في عرضنا، وهذا هو الجواب. لكن الأمر ليس بهذه السهولة لسوء الحظ. فمع أن النظرية النقدية تحاول أن تمزج بين توجيهن نظريين، إلا أنها لا ترى أن كلا منهما يتعامل مع مجال وجودي متميز من مجالات الواقع الاجتماعي، باعتبارهما «مادتين» منفصلتين تختلف إحداهما عن الأخرى، فمهما بلغت البنى الاجتماعية من الاغتراب والاستقلال، إلا أن أساسها يظل نابعا من الفعل الإنساني من وجهة نظر النظرية النقدية؛ هذا على الرغم من أن العلاقة بين البنية والفعل، تُرى على أنها أعقد مما نجدها عليه في نظرية الفعل عند بارسونز. وستتضح الاختلافات أكثر في الفصلين القادمين؛ أما الآن فحسبنا القول إن هذه النظرية تفهم البنى بالمعنى الذي ناقشناه في الباب الثالث، وليس بوصفها أنساقا من الأدوار.

إننا نلاحظ في النظرية النقدية تأرجحا أكثر مما نرى تجزؤا، فمن الممكن التركيز على هذا الجانب من الجدل أو على الآخر ـ على قدرة الفعل الإنساني المبدعة على تشكيل الحياة الاجتماعية، أو على الطبيعة القمعية الحتمية للبنى الاجتماعية المغتربة. وسوف أنظر بداية في أصول بعض

هذه الأفكار في أشكالها الأولى المتفائلة في أعمال لوكاش، على أنني سأركز اهتمامي على أولئك المنظّرين الذين يندرجون بشكل عام تحت لواء المدرسة «النقدية»، والذين تجمعوا حول معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن - أي على «مدرسة فرانكفورت» وهو المكان الذي يعود له مصطلح «النظرية النقدية». ويمثل كُتابها في غالبيتهم الجناح المتشائم. وهم أساسا فلاسفة وليسوا منظرين اجتماعيين، على الرغم من أن الفرق بين الاثنين يضمحل على أنهم ليسوا منظّرين منظَّمين على غرار بارسونز وألتوسير وبولانتزاس. وسوف ينصب اهتمامي هنا على استخلاص أبرز آرائهم دون محاولة استعراض منظم وموجز لتلك الآراء. ثم سأحاول في الفصل الثاني عشر النظر إلى أعمال أحد أتباع هذه المدرسة من المعاصرين وهو يورغن هابرماس Habermas، الذي يحاول الخروج من تلك الدائرة بطرحه نظرية اجتماعية أكثر اتساقا وتنظيما، فيضع بذلك نسقا تحليليا شبيها بعض الشيء في خطوطه العريضة بنسق بارسونز النظري. على أن هابرماس قد تعامل مع حركة «التحول اللغوي» في الفلسفة وانشغل بها، بيد أنه قام بذلك بطريقة تمكنه من الإمساك بفكرة انفصال البنية الاجتماعية عن الفعل الاجتماعي، ومن الدفاع عن مشروع عصر التنوير(*) الذي تخلت عنه نظرية ما بعد الحداثة.

11

مدرسة فرانكفورت: البحث عن مخرج للأزمة

الخلفية: لوكاش والماركسية الهيغلية

لقد ضَمَّنتُ الطبعة الأولى من هذا الكتاب فصلا كاملا عن المنظر الماركسي الهنغاري جورج لوكاش[(2*)]؛ أما حذف ذلك الفصل من هذه الطبعة، فإنه علامة أخرى من علامات تبدل الأحوال واختلاف الزمان: فأعمال لوكاش الأولى تمثل تيارا من أفكار ثورية متفائلة، وهذه لم تتبخر فحسب، بل أضحت في المناخ السياسي الحالي دون مصداقية. على أن لوكاش طوّر الكثير من الأفكار الماركسية المهمة، والكثير من الأفكار التي انطلقت منها المدرسة التي أخذت تعرف بالنظرية النقدية. ولذا فإنني سأستبقي الجزء الخاص بهذه الأفكار من الفصل المذكور وأسقط البقية التي تتناول أمورا أخرى. لقد استعار لوكاش بعضا من آراء هيغل وماركس وطورها. ومفهوم الكل totality ـ وهو أن المجتمع البشري والحياة يشكلان كلا متناسقا ـ هو مفهوم مهم (وقد أصبح مرمى لسهام نظرية ما بعد الحداثة وأحد ضحاياها)، ولم تعد المسلمة الرئيسية لجانب لا يستهان به من نظرية الفعل ـ

التي تذهب إلى أن البشر هم المسؤولون عن خلق المجتمع ـ هذه المسلمة لم تعد مسلمة عن الحاضر فحسب، بل ومثالا يمكن أن يتحقق في المستقبل في مجتمع اشتراكي. وترتبط النظرية في أعمال لوكاش بالتاريخ. فكلاهما نتاج من نواتج التطور التارخي ومحرك له ـ وتلك فكرة أسقطتها النظرية البنيوية ونظرية ما بعد الحداثة.

مفهوم الكل

إن جميع الآراء التي صادفناها إلى الآن حول النظرية تتمحور حول قطبين متعارضين. فإما أن تُرى النظرية على اعتبار أنها تعطينا معرفة صادقة، في كل مكان ولكل الناس، ما لم يثبت العكس، بحيث، يكون حاصل ضرب 2 x 2 يساوي 4 عند رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، وعند فلاح فيتنامي أو عند ذاك الشخص، الذي أسمع صوت سيارته الآن من على بعد. أو أن ما تعطينا إياه النظرية من معرفة، إنما هي دوما معرفة نسبية، تعتمد على وجهة النظر الذاتية لشخص معين في ظرف معين. ويحاول لوكاش القيام بمهمة صعبة وهي المزج بين هذين الرأيين: فيذهب من جهة إلى أن معرفتنا تعتمد على وضعنا التاريخي (وليس الشخصي): إذ تنتج المجتمعات المختلفة في مراحل تطورها المختلفة أشكالا متباينة من المعرفة. وليس صحيحا من الجهة الأخرى أن كل أشكال المعرفة هي بمنزلة واحدة. إذ نستطيع أن نفاضل بين النظريات وأن نقول إن هذه أفضل من تلك ـ وبتبسيط شديد، فإن معيار اختيار النظرية هو مبلغ إحاطتها بالظواهر، إذ تكون إحداها أكثر شمولا وإحاطة من غيرها.

وهذا الرأي يفترض مُسبقا أن المعرفة الحقة هي معرفة الكل وليست معرفة أجزاء مختلفة منه. وليس من الممكن أن أعرف شكل الغرفة عن طريق معرفة شكل أجزائها المختلفة. ذلك أنني أستطيع أن أُكَون فكرة جيدة عن الكراسي والطاولة، ولون السجادة والحيطان وغيرها، بيد أنني لن أعرف الغرفة إلا إذا عرفت الطريقة التي تنتظم فيها هذه الأجزاء جميعا بكل واحد. (مرة أخرى لاحظ الأهمية المعطاة للعلاقة وليس للعناصر المرتبطة ببعض). ولذا، فإن معرفة المجتمع يجب أن تأخذ طابع المعرفة العامة وليس معرفة هذا الجزء أو ذاك. فعلى سبيل المثال، ليس بمقدوري

أن أعرف طبيعة العائلة وتركيبها حتى أفهم علاقتها بالنسق الاقتصادي والتعليمي وبالدولة وهكذا؛ وليس بمقدوري أن أكتشف تلك العلاقة بالنظر إلى العائلة والاقتصاد والدولة كل على حدة. فلا بد لي من تناول تلك الأجزاء كلها معا. ويصل الأمر بلوكاش في بعض الأحيان إلى القول بأن مفهوم الكل هو أهم مفهوم في النظرية الماركسية. وتطور الرأسمالية يجعل بالإمكان اكتساب معرفة كلية عن المجتمع، ذلك أن الرأسمالية هي ذاتها نسق ينحو نحو الكلّية. فهي تمتلك آلية للتوسع الذاتي، بحيث تشمل العالم بأسره في نهاية المطاف (وهذه الآلية التوسعية تُعرف بأسماء أخرى كالإمبريالية والاستعمار والاستعمار الجديد).

ومعرفتنا تتغير عندما تصبح جزءا من نسق معرفي أكبر. وهذا يعني أننا لا نستطيع الادعاء بأن معرفتنا هي معرفة صادقة أو كاذبة بأي طريقة قطيعة؛ فهي دائما تحتوي على جوانب صادقة وأخرى كاذبة. ولعل هذه الفكرة ستصبح أسهل على الفهم لو انتقلنا من النظر في المستوى العام لتطور تاريخ العالم إلى مستوى أكثر تواضعا وهو مستوى حياتنا الخاصة. فإن كنا محظوظين فسوف نعرف الكثير عن أنفسنا كلما تقدم بنا العمر، غير أن هذه المعرفة لا تجعل معرفتنا السابقة فاسدة، بل تعني أن معناها بالنسبة لنا قد تغير. فعندما كنت في الخامسة عشرة من عمري كنت أعرف أنني قبيح؛ أما الآن فأعرف أنني لست قبيحا (لكنني لا أتجرأ على القول بأنني أجمل شخص في العالم إلا لماما). وتبدو هذه المعلومات في ظاهرها متناقضة. إذا ربما تغير شكلي، ولكن ليس بهذه الصورة الجذرية. غير أن هناك معنى تكون فيه كلتا المعرفتين معرفتين صحيحتين أو كاذبتين. فقد كنت في الخامسة عشرة قبيحا حقا. وما زلت أرى ذلك عندما أنظر إلى صوري. ولكن هذا القبح لم يكن. كما كنت أعتقد آنذاك. لعنة حاقت بي منذ ميلادي. ولربما كان ذلك الشعور نابعا من خوفي من نموي الجنسي مما دفعني لإظهار نفسي بالمظهر القبيح، بالتركيز على أقل الجوانب جاذبية من مظهري. أما الآن، فأحس أنني أكثر جاذبية، مع أنني لا زلت أملك نفس تلك القسمات القبيحة. وربما أكثر بسبب لأن بعض الأجزاء في وجهي أخذت تترهل بشكل واضح؛ ومع ذلك، فأنا أمتلك الآن قسمات ذات جاذبية أكبر يمكنني إبرازها. لهذا، فإن إدراكي لنفسي بأنني قبيح لم يكن إدراكا

خاطئا، بل كان إدراكا جزئيا، وقد مكنني تقدمي في السن (تاريخ حياتي) من اكتشاف هذا الإدراك الجزئي، ومن إدراك الجوانب الأخرى عندي.

ونعود ثانية إلى المجتمع ونقول، إن صلة الوصل بين التطور الاجتماعي التاريخي وبين معرفتنا هي الفعل praxis، وهو مفهوم صعب آخر يمكن أن يتفاوت معناه من استخدام إلى آخر. ويشمل معناه العام كل أشكال النشاط: المشاريع طويلة الأجل، والخطوات (الأفعال) العملية المُتخذة لتحقيق تلك المشاريع، والتفكير، وإقامة العلاقات مع الآخرين. وأي نشاط في حياتنا مهما كان شكله يمنحنا خبرة وتجربة وفهما عن ماهية العالم. والمعرفة أو النظرية هي التعبير عن هذه الخبرة وتوسيع لها. وأود أن أركز على فرق مهم بين هذا المنظور ونظرية الفعل، وهو فرق يكمن في معنى الفعل. فكل المنظورات التي ناقشتها في الباب الثاني، ترى الفعل أساسا باعتباره شيئا مرتبطا بالمعاني، وكانت الأنساق الاجتماعية عبارة عن معان متجسدة. أما «الفعل» فلا يشمل المعاني فحسب، بل أيضا علاقاتنا العملية بالطبيعة (أي يشمل العمل). وهذا يمكّن النظرية النقدية من تطوير وجهة نظر عن البنى الاقتصادية المادية قريبة من تلك التي تتبناها الماركسية البنيوية، أكثر من قربها من أنساق أدوار المكانة عند نظرية الفعل.

صنمية السلعة

لقد سلم لوكاش بصحة معظم التحليلات الماركسية البنيوية التي تناولناها في الباب الثالث، ولو بشكل عام، وخاصة ما يتصل ببنية المستوى الاقتصادي. على الرغم من أنه ناقش تلك البنية بطريقة مختلفة عن ألتوسير. فهو مهتم أكثر ما يكون بالعلاقة القائمة بين المستويات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية للبنية الاجتماعية. ولتناول هذه المسألة، فقد بدأ من نظرية صنمية السلعة commodity fetishism التي عرضها ماركس في الفصل الأول من المجلد الأول من رأس المال (1967). وملخصها أن السلع المختلفة يمكن تبادلها بعضها ببعض بواسطة النقود عادة. إذ يمكن القول، على سبيل المثال، إن كتابين اثنين يعادلان خمس علب مرطبات. ونحن نقوم بعمل مثل هذه المعادلة طوال الوقت إن كنا نعيش على دخل محدود: لأن شراء سلعة من السلع يعني التخلي عن سلعة أخرى. وهي ظاهرة يدعوها الاقتصاديون

«بتكاليف الفرصة» opportunity costs. أما الاقتصاديون التقليديون فإنهم يفسرون كل معادلة وفقا لمبدأ العرض والطلب ـ أي مقدار السلع المتوافرة وعدد الراغبين فيها. وهاتان القوتان ـ أقصد العرض والطلب حسب وجهة نظر هؤلاء ـ تحددان الأسعار، وهما تمكناننا من معادلة السلع المختلفة.

أما تحليل ماركس فيختلف عن ذلك ويرى أن السعر يعكس قيمة السلعة ولكن ذلك ليس دقيقا بالضرورة. وهو يُفرق بين القيمة الاستعمالية، وهي جانب ذاتي بحت ـ مثلا، أنا أكره مشاهدة التليفزيون وأحب القراءة، في حين أن صديقي على العكس مني ـ والقيمة التبادلية، وهي قيمة سلعة معينة بالقياس إلى سلعة أخرى: كأن يعادل كتاب واحد قنينتين ونصفا من المرطبات(*3). ويذهب إلى أننا لو استطعنا أن نعادل سلعا مختلفة، فلابد أنها تمتلك شيئا مشتركا بينها. والقاسم المشترك بين القيمتين هو مقدار العمل المبذول في إنتاج السلعة. وهذه أكثر نقطة تثير الجدل في نظرية قيمة العمل. وبالطبع، ليست المسألة بهذه البساطة. ولو كانت كذلك، لكان العمل الذي بذلته في تأليف هذا الكتاب قد أعطى قيمة كافية لإبقائي في رغد من العيش سنوات عدة؛ أما واقع الحال فحسبي لو أنني حظيت بإجازة عائلية قصيرة من دخله.

لقد وضع ماركس شروطا وفروقا متعددة للتغلب على الصعوبات الواضحة لاتهمنا في هذا المقام. أما النقطة الرئيسية المتعلقة بصنمية السلعة فهي أن مقدار العمل اللازم بذله لإنتاج مختلف السلع، وهو ما يحدد قيمة تبادل سلعة بأخرى، هذا المقدار من العمل إنما هو جزء لا يتجزأ من شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية. فتقسيم العمل في المجتمع، أي الطريقة التي يوزع بها المجتمع قواه العاملة على مختلف المهام، هو عبارة عن شبكة من العلاقات القائمة بين الناس. ونظام السوق في الرأسمالية يحول شبكة العلاقات الاجتماعية تلك إلى شبكة من علاقات التبادل بين الأشياء ـ حيث تعكس القيمة النسبية للسلع المختلفة شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة بين الناس. وكلمة الصنمية fetishism يمكن أن تستخدم في سياقين (في اللغة الإنجليزية): الأول بمعنى شيء جامد يعبده أفراد المجتمع، وغالبا ما يُعتَقد أن هذا الشيء به روح مقدسة؛ والثاني بمعنى شيء يُثير الشهوة الجنسية رغم أنه لا علاقة له بالحياة

الجنسية، فهناك من تثيرهم الأحذية مثلا. إن كلا الاستخدامين مناسبان في هذا المقام. فكما أن الحياة الجنسية عند البشر عملية اجتماعية في جوهرها متعلقة بالتفاعل مع شخص آخر، فكذا عملية الإنتاج؛ ومثلما يتحول اتجاه النشاط الاجتماعي للجنس من البشر إلى الأشياء، فإن نشاط الإنتاج أيضا تتحول وجهته في العلاقات التبادلية بين الأشياء. ونحن نتكلم هنا عن «السوق» كما لو أنه كائن حي يقوم بتحديد ما نقوم به - أي أنه قوة تهيمن علينا. ونلحظ هنا ثانية فكرة المستويات التي يتكون منها المجتمع: مستوى كامن من العلاقات الاجتماعية ومستوى ظاهر متعلق بعلاقات السوق، أي علاقات القيمة التبادلية التي تخفي حقيقة العلاقات الاجتماعية وتهيمن عليها.

التشيؤ

طور لوكاش هذه الأفكار بعدة طرق اجتمعت كلها تحت مفهوم «التشيُّؤ» reification. ولعل أفضل تعريف للتشيُّؤ هو تحوّل الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة، واتخاذها لوجود مستقل واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية. وهذه الفكرة تشكل نقدا أخلاقيا قويا للنظام الرأسمالي، يجعله نظاما يُحول البشر إلى أشياء يمكن أن تباع وتشترى. والمثال المفضّل هنا هو علاقة الزواج، حيث يقوم الزوج بشراء المتعة الجنسية والخدمات الأخرى من المرأة مقابل إعالتها فوق مستوى سدّ الرمق عادة، ولكن دون الوصول إلى مستوى الرخاء ورغد العيش. وقد يمكن القول إن قيمتها تعتمد على جاذبيتها، وعلى طاعتها، وقدرتها على الطهي أو على الثروة التي سترثها من أبيها. وبالمثل، فأنا أبيع نفسي سلعة إلى صاحب عملي.

على أن لوكاش مهتم أكثر بجوانب أخرى من جوانب التشيؤ. فهو مهتم بوجه خاص بالنظر في تأثيره في النظرية والمعرفة. ولقد رأينا أن العالم الاجتماعي أضحى يظهر على هيئة عالم من الأشياء، شأن العالم الطبيعي. وأصبح المجتمع «طبيعة ثانية» إلى جانب العالم الطبيعي الأصلي؛ وأصبح يبدو كما لو أنه مستقل عن الفعل الإنساني، شأنه في ذلك شأن استقلال قوانين الطبيعة عن ظواهرها، وأصبح هذا العالم الاجتماعي يظهر لنا كما لو أنه لم يعد بمقدورنا أن نغيره، مثلما أنه ليس باستطاعتنا منع الشمس

من الشروق مثلا. وهذا الوضع ليس وضعا «ظاهريا» وحسب؛ فالعمليات الداخلة في تشكيل صنمية السلعة والتشيّؤ تخلق بُنى اجتماعية خارجية يصبح بنو البشر دمى لها.

وثمة تفاصيل أخرى للفكرة. فالحياة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية هما نتاج لعملية تطور وتغير تكون حصيلتهما بروز ما نطلق عليه بالتاريخ. والتشيؤ يُغَيِّب تلك العملية عنا. فبدلا من أن نرى الأشياء في حركة دائمة، فإننا نراها ثابتة في علاقات ثابتة ببعضها البعض. وعلى هذا النحو تحاول العلوم الاجتماعية بناء معارفها تأسيا بالعلوم الطبيعية، وذلك بالبحث عن العلاقات المتواترة بين مختلف الظواهر ومن ثم اعتبار تلك العلاقات قوانين للمجتمع. والقول إن المجتمع ذا التشغيل الكامل للعمالة سيعاني من التضخم مثلما تتمدد المعادن بالحرارة[*4]. وهناك فضلا عن ذلك توجه آخر ينزع إلى تقسيم الكل الاجتماعي إلى أجزاء منفصلة، وتطوير مجموعة علوم تتصل بكل جزء على حدة: مثل علم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والتاريخ والجغرافيا، إلخ. أما الحقيقة الخافية لطبيعة العالم الاجتماعي فتكمن في أن كل هذه الأجزاء إنما تشكل كلا واحدا، وأن هذا الكل في عملية تطور مستمرة، وأن عملية التشيؤ تمنعنا من إدراك هذا الكل والإحاطة به. وللتشيؤ آثار ملموسة في مجال النشاطات الاجتماعية: فالمؤسسات القانونية منفصلة عن مؤسسات الرعاية الاجتماعية، أو تتصل بها بعلاقة واهية فحسب، والخدمات الطبية بمعزل عن الإنتاج الصناعي رغم تفشي الأمراض التي تسببها الصناعة. وعملية التجزؤ هذه لها تأثير فعلي في المنظمات الاجتماعية مثلما لها تأثير فعلي في المعرفة. إنها تقسم العالم إلى أجزاء منفصلة.

مدرسة فرانكفورت

إن أفكار لوكاش لا تتعارض مع كثير من الأعمال التي لا تنتمي إلى الماركسية، والتي ظهرت في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والتي كثيرا ما تحشر معا تحت مسمى «الاتجاه الرومانسي». والكثير من هذه الأعمال هي ليست ضد الرأسمالية فحسب بل وأيضا ضد المجتمع الحديث. لقد رأت هذه الاتجاهات أن البشر في المجتمعات الصناعية

الحديثة، هم إما أفراد معزولون أو كتلة بشرية هائلة ليس للأفراد فيها من هوية، وفي كلا الحالين، فإن كل ما هو خير في الحياة الفردية قد ولى واختفى. والمجتمع الحديث، حسب هؤلاء، هو صحراء روحية، تختفي فيها كل المعاني السامية المرتبطة بالحياة، والناس فيها يعيشون خواء روحيا في عالم لا يستطيعون فهمه. وهذه الأفكار تطل علينا بأشكال مختلفة في أعمال الشخصيات المؤسسة لعلم الاجتماع. في مفهوم الاغتراب عند ماركس، وفي مفهوم اختلال المعايير anomie عند دوركايم، وفي مفهوم التحرر من السحر disenchantment عند فيبر. ولقد أصبح هذا البلقع في أعمال مدرسة فرانكفورت كابوسا: إذ أصبح العالم الاجتماعي وحشا إلتكرونيا يتغذى على أعضائه ويتلاعب بمصائرهم، ويقضي على أي مقاومة قد تبدو منهم. ولعل إدراك هذه الصورة ولو جزئيا، لا يمكن أن يتم إلا بالنظر إلى العالم الذي عاش فيه كبار مؤلفيها.

فقد أنشئ معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية بصفته مركزا للبحث الاشتراكي في سنة 1923، وهي السنة التي نُشر فيها كتاب لوكاش «التاريخ والوعي الطبقي» للمرة الأولى. وكانت الموجة الثورية التي أعقبت الحرب العالمية الأولى قد هدأت. وشهدت السنوات التالية، أولا بروز ستالين وانحسار المبادئ التي كانت تستند إليها الثورة الروسية، ومنتهية بعهد الإرهاب الذي لا حاجة لإعادة ذكره. وقد أدى ظهور هتلر، بعد عشر سنوات إلى مزيد من الإرهاب، مجبرا أعضاء المدرسة إلى اللجوء إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ومسببا وفاة أحد أعضائها الذين لم يكن بارزا آنئذ، والذي أصبح شيئا فشيئا فيما بعد أحد أعلامها وهو الناقد الأدبي والتربنيامين Walter Benjamin[(5*)]. وقد خفَّ الرعب بصوره المتطرفة بعد الحرب العالمية الثانية، غير أن الرأسمالية أصبحت أكثر ترسخا وثباتا وعصية على التحدي، تُلبي الحاجات المادية، وتدمر بشكل منتظم قرونا من الثقافة. ولقد بدا كما لو أن إمكانية التغيير الاجتماعي الجذري قد تحطَّمت بين مطرقة معسكرات الاعتقال وسندان التلفزيون الموجّه للجماهير الغفيرة.

ولقد ارتبطت بتلك المدرسة مجموعة من ألمع المفكرين: ومن هؤلاء الذين لن نناقش أعمالهم في هذا المقام، ولكن قد تصادفهم في مكان آخر، والتر بنيامين، وليو لويفنتال Leo Lowenthal، المتخصص في علم الاجتماع الأدبي،

وإريك فروم Erich Fromm، المحلل النفسي، وكارل ڤتفوجل Karl Wittfogel، الخبير في شؤون الصين. على أن أبرز مفكريها كانوا ثلاثة: تيودور أدورنو[*6] Theodor Adorno ماكس هوركهايمر Max Horkheimer وهربرت ماركوزه Herbert Marcuse وكلهم الآن أموات، وعلى الرغم من الفروقات القائمة بينهم، إلا أن ثمة أفكارا مشتركة بينهم أيضا. ولعل أبرز الفروق أن أدورنو وهور كهايمر قد عادا إلى ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، فيما ظل ماركوزه في الولايات المتحدة الأمريكية. لقد كتب هؤلاء المفكرون الثلاثة أثناء حياتهم أكثر مما بمقدور الكثير منا أن يحلم بقراءته، وتناولهم في فصل واحد ضرب من العبث، أكثر حتى من ذلك الذي صادفناه في نقاشنا السابق لمفكرين آخرين. ومع ذلك فسوف أغامر مرة.

الهيمنـــة

قلت عن لوكاش إنه مع تسليمه بالتحليل الماركسي للبنية الاجتماعية، فإن إسهامه الشخصي في الماركسية لم يسعفه للخوض في أي تحليل بنائي أصيل. وينطبق هذا على النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مع فارق أن هؤلاء لم يسلموا بالتحليل الماركسي البنائي، بل ذهبوا إلى أن الرأسمالية بصورتها الأولى التي أخضعها ماركس للتحليل، الذي سلم به لوكاش، هي رأسمالية لم تعد قائمة. بيد أنهم لم يقدموا تحليلا بنائيا بديلا: فقد ناقشوا اتجاهات عامة، وربما تلك المتعلقة بالوظائف العامة لمؤسسات اجتماعية مختلفة، ولكن ليس أكثر من هذا. وقد فاقت مساهمات ماركوزه غيره في السنوات العشر الأخيرة، في تعضيد أسس النظرية النقدية. فذهب إلى أن التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج لم يعد تناقضا قائما. فقد أضحت القوى المنتجة تنتج في الوقت الحالي، مقدارا من الثورة يبلغ من ضخامته أن هذه القوى أخذت تدعم الملكية الخاصة بدلا من الدخول في صراع معها، وقد كانت الثروة تستخدم لصنع بضاعة عديمة النفع ولخلق حاجات زائفة وهو موضوع سنتابعه فيما بعد. وأدّى نمو الاحتكارات وزيادة تدخل الدولة على المستويين القومي والدولي إلى السيطرة على حياة البشر بطرق أكثر تعقيدا ونجاحا.

ومع ذلك، ظل ماركوزه أكثر المفكرين الثلاثة تفاؤلا: إذ اعتقد بأن التناقض

بين مستوى حياة الناس الفعلي وبين المستوى الذي يمكن أن يعيشه هؤلاء في ظل ثروة المجتمع الهائلة، يمكن أن يكون مصدرا للاستياء والتململ. فعلى سبيل المثال كان يمكن لحكومات الدول الغربية، في الفترة التي كان ماركوزه ينشر فيها أفكاره أن تقدم لمواطنيها خدمات طبية راقية ومجانية، إلا أن ثروات هذه البلدان كانت تُنفق بدلا من ذلك على التسلح، أو على إنتاج ثلاثة وعشرين نوعا من أنواع مساحيق الغسيل، في حين كان إنتاج نوع واحد يفي بالحاجة. وظلت الخدمات الصحية المجانية غير متوافرة وإن توافرت فبشروط. وقد ذهب أيضا إلى أنه وإن لم تعد الطبقة العاملة قادرة على قيادة عملية التغيير ـ ما دام النظام قد اشترى ولاءها أو استوعبها في إطاره ـ فإن جماعات أخرى، لم تستوعب إلى تلك الدرجة، يمكن أن تكون الشرارة التي توقظ الآخرين: كالمثقفين، والطلاب، والأقليات، وأقطار العالم الثالث. ومن السهولة بمكان معرفة سبب شعبية ماركوزه في الستينيات ـ فقد كانت حرب فيتنام وحركة الحقوق المدنية وثورة الطلاب كلها تثبت نظريته.

ومع ذلك فإن الجانب الأكبر حتى من أعمال ماركوزه نفسه ينتمي إلى الجانب المتشائم من النظرية النقدية. ففي حين انصب اهتمام لوكاش على شيوع ظاهرة التشيؤ وعلى قدرة الطبقة العاملة على وقف هذه الظاهرة وكسر الطوق الذي ضربته حولها، فإن مدرسة فرانكفورت أكدت انتصار حالة التشيؤ، مدعية أن النظرية بحاجة إلى توسيع نطاقها وتطويرها لتتمكن في تفسير الأوضاع المستحدثة. وإحدى الأفكار التي تجمعت حولها المدرسة وتمسكت بها هي فكرة الهيمنة. وهي لم تقدم أي تعريف دقيق لفكرة الهيمنة هذه لأسباب ستتكشف قريبا. ولعل أفضل معنى لها هو المعنى الدارج: فلو أن أحدا هيمن علي، فإنه قادر بشكل ما على جعلي أعمل ما يرغب هو أن أعمله. ولو هيمنت على زوجتي، فإنها ستنفذما أريد وستخضع شخصيتها وحريتها في الحركة لمتطلبات حياتي. ولو لم تكن هناك هيمنة فلربما عاشت حياة مختلفة. وما يهم منظري مدرسة فرانكفورت هو الكشف عن الطريقة التي يهيمن بها النسق: أي الطريقة التي يجبر فيها النسق الناس ويستغلهم ويخدعهم من أجل ضمان تجدده واستمراره. وسأتناول ثلاثة مجالات للهيمنة عالجها المفكرون الثلاثة: الأول يتعلق بالنظرة التي

تبرر هيمنة البشر بعضهم على بعض وتبرر هيمنة النسق عليهم، وهي النظرة التي تتجلى في مفهوم العقل الأداتي Instrumental reason(*7). والمجال الثاني، هو الأسلوب الذي تدمج فيه الثقافة الشعبيةُ النّاس بالنظام. أما المجال الثالث فهو نوعية بنية الشخصية التي لا تقبل الهيمنة فقط بل تسعى لها بنفسها.

العقل الأداتي

تم التطرق إلى مفهوم العقل الأداتي واستكشاف كنهه في سلسلة من المؤلفات، أبرزها ما كتبه هور كهايمر وأدورنو معا بعنوان «جدل التنوير» Dialectic of Enlightenment (1972) ومؤلف هوركهايمر «أُفول العقل» Eclipse of Reason (1974)، وكتاب ماركوزه «الإنسان ذو البعد الواحد» (1964) One - Dimensional Man -. إن العقل الأداتي هو منطق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم. ولقد سبق لنا أن رأينا كيف أن المستوى الاقتصادي للمجتمع الرأسمالي ـ كما يراه لوكاش ـ منظم بطريقة تجعل العلاقات بين البشر تبدو كما لو أنها علاقات بين أشياء؛ وأن نظرة البشر لأنفسهم ولغيرهم تغدو كنظرتهم للأشياء المادية، وأن العالم الاجتماعي أصبح يبدو كما لو أنه «طبيعة ثانية» إلى جانب العالم الطبيعي الأصلي، وأصبح كالطبيعة نفسها غير قابل للتغيير ومستقلا عن أفعالنا. وهذا الرأي هو عصارة مفهوم مدرسة فرانكفورت عن العقل الأداتي، غير أن أعضاء هذه المدرسة استكشفوا مضامين هذه الفكرة بعمق أكبر، وأعطوها تاريخا مختلفا أشد الاختلاف عن ذلك الذي افترضه لوكاش.

إن مصطلح «الأداتية» يحمل مضمونين: فهو أسلوب لرؤية العالم وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية. فرؤية العالم بوصفه أداة تعني اعتبار عناصره أدوات نستطيع بواسطتها تحقيق غاياتنا. مثلا، أنا لا أنظر إلى هذه الشجرة لما يجلب جمالها لي من رضى، بل أراها خشبا يمكن أن يُحوَّل إلى ورق يُطبع عليه كتابي الذي أقوم بتأليفه. وأنا لا أنظر إلى طلبتي باعتبارهم بشرا منخرطين بعملية التحصيل العلمي بل باعتبارهم أشخاصا، لو أنني أثَرْتُ في نفوسهم إعجابا كافيا في شخصي فلربما نفع ذلك في ترقيتي؛ وأنا لا أرى قدرتي على فهم الآخرين باعتبارها شيئا في خدمة الآخرين، بل بوصفها

وسيلة تمكنني من إقناعهم بفعل ما أريد. وسوف نعود إلى هذا البعد من بُعْدَي العقل الأداتي عندما ننظر في تاريخه.

وبإمكاننا أيضا النظر إلى المعرفة باعتبارها أداة، وسيلة لتحقيق غاية. وربما تكون هذه الفكرة أصعب كثيرا لأنها تتخلل ثقافتنا لدرجة أن أي وجهة نظر أخرى لا ترى في المعرفة أداة يصعب تصورها. وسوف أقوم بتوضيح الفرق بين بُعْدَي العقل الأداتي المذكورين، وذلك بالنظر إلى وجهات نظر فلسفية أخرى غير تلك الشائعة بيننا. إن السواد الأعظم من الناس لا يشغلون أنفسهم كثيرا بالتفكير في الفلسفة في مجرى حياتهم اليومية، أما أولئك الذين يفعلون ذلك فكثيرا ما يرون فيه سبيلا للتفكير في معاني حياتنا، أو الحياة بصورة عامة ومعرفة موقعنا في هذا العالم. ويرون فيها طريقة للعيش، وطريقة للتناغم مع الحياة والطبيعة. ويعتقد هؤلاء أن ثمة إمكانية حقيقية لإقامة عالم متناسق تسوده الحقيقة بأبهى صورها. فالحقيقة هي أسمى قيمة وأعلاها كما هو الله عند المؤمنين. والفلسفة بهذه الصورة هي عند أصحاب مدرسة فرانكفورت ليست خاطئة: إنها طريقة حياة ولكن لو ذهب شخص يحمل هذه إلى إحدى الجامعات، فالأرجح أنه لن يجد أن هذا النوع من الفلسفة هو ما يعلّمونه هناك. وسيجد بدلا من ذلك، نظرة ترى في الفلسفة أداة من الأدوات. والنظرة الأكثر شيوعا هي أن الفلسفة تخدم العلم. فالعلم ينتج المعرفة، والفلسفة تقوم بالمساعدة في حل المشكلات التي تعترض طريق العلم - كالمشكلات المتعلقة بالتصورات والمفهومات: أي تلك المشكلات المتعلقة بالجانب النظري من العلم. أي أن الفلسفة هنا كالعامل الذي يُشَغّل محرك العلم؛ أما فكرة الحقيقة بوصفها أسلوبا للحياة فلا يتطرق إليها أحد.

وعلى هذا فالعقل الأداتي مَعْنيّ كليا بالأغراض العملية. ويمكن وضع المسألة بصورة أخرى وتأخذ تحليلنا إلى مدى أبعد، وهي أن العقل الأداتي يَفْصِل الواقعة عن القيمة: إذ إن اهتمامه ينصب على اكتشاف كيف تُصنع الأشياء، وليس على ما يجب صنعه. فالعلم قادر على مدِّنا بالمعرفة اللازمة لإنتاج الوخازات الكهربائية؛ أما إن كانت تلك الوخازات ستستخدم للسيطرة على قطعان الأبقار أو تستخدم لتعذيب البشر فمسألة لا تعنيه. وكثيرا ما يُقال، وخاصة في المجتمعات الديمقراطية الغربية، إن العلم يمكنه أن يجد

لنا أكفأ الوسائل للوصول إلى غاية محددة، أما تلك الغاية فيجب أن تحدد من قبل آخرين، من قبل ممثلي الجماهير المنتخبين انتخابا حرا. فإن قرر ممثلو الأمة هؤلاء أن التضخم يُقوض أركان التنظيم الاجتماعي، كان على عاتق علم الاقتصاد أن يجد أكفأ الوسائل والسبل لوقف التضخم. ولو تتبعنا هذه الحجة حتى نهاياتها المنطقية، لأفضت بنظرتها هذه للعلم على أنه غير معينّ بالقيمة إلى تقليص مساحة الحرية المتاحة للنقاش الديمقراطي. فقد يقول لنا علماء الاقتصاد إن أكفأ وسيلة لتقليص التضخم هي تخفيض الإنفاق العام تخفيضا حادا؛ بيد أن التخفيض في الإنفاق العام يمكن أن يفضي إلى مستويات عالية من البطالة، وزيادة في الفقر وما يصاحب ذلك من ويلات. وقد يذهب البعض إلى أن تحمل مستوى معين من التضخم هو بديل مقبول لمآسي البطالة وبؤس الفقر. وحينئذ سيُفتح النقاش على مصراعيه حول مسألة أكفأ الوسائل لتقليل التضخم، ليس انطلاقا من أحكام مجردة من كل قيمة، بل انطلاقا من أحكام قيمية - ولذا قد تكون الوسائل المفضلة وسائل تقل عن غيرها في الكفاءة.

وهناك أشكال متباينة في العقل الأداتي، غير أن منظّري مدرسة فرانكفورت يجنحون إلى حشرها جميعا تحت عنوان واحد هو «الوضعية». ويمكن أن يكون هذا الوصف مضللا، لأن الوضعية هي أيضا علامة فلسفية فنية دقيقة تشير إلى مذهب فلسفي بعينه. على أن ذلك الوصف له بعض المبررات، فالرجل الذي سَك مصطلح «العلم الوضعي»، وهو أوجست كونت، الذي يعتبر أيضا أول عالم اجتماع، هذا الرجل كان يكتب في فترة من الصراع الاجتماعي أعقبت الثورة الفرنسية. وقد ظن أن علم المجتمع سوف يهدينا إلى كشف حقيقة المجتمع، ويضع بذلك حدا لكل المجادلات حول ما يجب أن يكون عليه شكل المجتمع. وهذا الموقف هو بالضبط ما يعترض عليه منظّرو مدرسة فرانكفورت. فهو يؤدي إلى موقف سلبي من الحياة الاجتماعية، حيث لا تُرى الحياة الاجتماعية هنا بوصفها نتاجا إنسانيا، بل بوصفها واقعا خارجيا محكوما بواسطة قوانين ثابتة ثبات قوانين الطبيعة. وغاية ما نستطيع فعله في أمور حياتنا الاجتماعية هو أن نستخدم معرفتنا بها بطريقة فنية، لتعديل هذا الجانب أو ذاك منها، بيد أننا لا نقوى على إحداث تغيير جذري في المجتمع. إذن، لا مفر لنا من التكيف مع الأشياء

كما هي.

ويعتبر العقل الأداتي أسلوب التفكير المهيمن في العالم الحديث، وهو الأسلوب الذي بات يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية سواء بسواء. من الواضح أن لوكاش كان يصل إلى الاستنتاج ذاته إلى حد كبير، حينما كان يصف أثر التشيؤ في الفكر . أما مدرسة فرانكفورت فترى أن جذور العقل الأداتي، يضرب أطنابه إلى الوراء أكثر بكثير من المراحل الأولى لتطور الرأسمالية. ومثلما تتبع ماكس فيبر أصول الروح الرأسمالية وعاد بها من خلال المعتقدات المسيحية إلى المعتقدات اليهودية، وجد أدورنو وهور كهايمر أصول العقل الأداتي في الديانة اليهودية أيضا. وقد تبلور هذا العقل الأداتي بشكل جلي في عصر التنوير، وهو عصر تحققت فيه ثورة في التفكير أوجدت العلوم الطبيعية. ووقعت خلال هذه الفترة عملية تحويل الطبيعة إلى أداة Instrumentalisation of nature. ففي حين كان الناس قبل هذا التاريخ يرون الطبيعة على أنها من خلق الله، مُنحت للبشر لرعايتها والمحافظة عليها، أصبحوا الآن ينظرون إلى الطبيعة بوصفها أداة، مادة خام، يجب أن تُصنَّع وتُستغل تعظيما لجلال الله. وقد تطورت هذه النظرة عبر القرون اللاحقة إلى يومنا هذا لتشمل المجتمع والنظام الاجتماعي أولا، حيث تغيرت النظرة من تلك التي ترى في العالم الاجتماعي مصدرا للحياة والأمن، إلى تلك التي ترى العالم مجالا لاستغلال الفرد وتقدمه. ولتشمل ثانيا الأفراد من بني البشر ، الذين لم يعد ينظر إليهم باعتبارهم كائنات لها كرامة وحقوق وواجبات، ولكن باعتبارهم مخلوقات تمتلك بعض الصفات والمهارات التي يمكن استغلالها لأغراض خارج أنفسهم. خذ حالتي مثلا: فأنا لا أحكم على زملائي من واقع المناقب الإنسانية التي يتحلون بها، من قبيل الدماثة والخلق وروح النكتة وعمق المعرفة وحدة الذكاء، بل أنطلق في حكمي عليهم من عدد الكتب والمقالات التي نشروها وكفاءة أدائهم في التدريس والإدارة، وفائدتهم لي في سعيي للترقية. وإن الناس يحصلون على الوظائف ليس على أساس الاستقامة والنزاهة، بل على أساس القدرة على إنجاز المهمات المنوطة بهم بنجاح.

ويبدو أن العقل الأداتي، في هذا العَرض، ظاهرة وطَّدت نفسها عبر تاريخنا لتهيمن على مجال تلو الآخر. ويبدو أن أدورنو وهوركهايمر (وليس

ماركوزه) أقرب إلى القول بأن الرأسمالية هي نتاج للعقل الأداتي وليس العكس. وحالما تفقد الماركسية اهتمامها بالفعل ـ كما حدث مباشرة بعد نشر مؤلف «التاريخ والوعي الطبقي» ـ فإن الجوانب الوضعية في أعمال ماركس تبدأ بالظهور. ولقد اشتد كثيرا نقدُ منظّري مدرسة فرانكفورت لماركس في السنوات الأخيرة، واعتبروه قد قبل النظرة الأداتية للعلوم الطبيعية ووسعها لتشمل مجال المجتمع وبخاصة في أعماله الأخيرة. وقالوا إن أنظمة أوروبا الشرقية (سابقا) ما هي إلى ثمرة لذلك العقل الأداتي، شأنها في ذلك شأن المجتمعات الرأسمالية، وبناء على وجهة النظر هذه، فإن اتجاه ألتوسير الماركسي هو بشكل واضح صيغة من صيغ العقل الأداتي، يتم تصوير المجتمع فيه باعتباره نقيضا للنتاج الإنساني، بينما الصحيح هو أن المجتمع هو الذي ينتج البشر. ويبدو ـ وفقا لهذا المنظور ـ أن الثورة والاشتراكية لم تعودا أمرين متعلقين بحرية الإنسان، بل هما شكلان محدّثان من الآلة، أو «موديل» جديد منها.

ومع ذلك، فثمة تشابها لا تخطئه العين بين مدرسة فرانكفورت واتجاه ما بعد البنيوية. فالمعرفة بصورة العقل الأداتي على الأقل ـ تتساوى عند المدرسة ـ مع القوة والهيمنة. ثم إن هنالك رغبة متشابهة للقضاء على هذه الهيمنة في طريقة تناول هذه المسألة في كتابات الفريقين. وغالبا ما يتعمد الطرفان الغموض والإبهام في كتاباتهم، ويرفضان التعبير بعبارات واضحة عن الأمور التي يتناولانها، أو حتى عن التوجهات الشخصية لأعضائهما. أما الفرق بينهما فيظهر أنه يكمن في أن منظري مدرسة فرانكفورت يضعون شكلا معرفيا آخر إلى جانب المعرفة القائمة على العقل الأداتي ـ وهذه المعرفة تتمثل في نظريتهم النقدية ذاتها. وكل كاتب من هؤلاء الكتاب له ما يميزه، إلا أن الاختلاف بينهم لا يهمنا في هذا المقام. والنظرية النقدية هي نقدية بالشكل الذي وَصَفْتُهُ في مقدمة هذا الفصل ـ فهي قادرة على بيان كيف أن المجتمع القائم هو مجتمع لاعقلاني أو قمعي، وذلك لأنه يسلب أو يدمر السمتين الأساسيتين للحياة الإنسانية وهما: قدرة الإنسان على تحويل بيئته وقدرته على القيام باختيارات عقلانية جماعية تتعلق بحياتنا جميعا. وتدعي هذه النظرية أيضا أنها تبين كيف أننا قمنا بخلق هذا المجتمع فعليا في الماضي، وكيف أن هذا المجتمع هو بحق من صنع البشر حتى ولو لم يعد

بالإمكان التعرف عليه بهذه الصورة. إنها بعبارة أخرى، تضع مجتمعنا الحالي وأفكارنا في إطارهما التاريخي، وتبين أنهما ليسا شيئين ثابتين على الدوام بل جزء من عملية طويلة وصعبة مازلنا نشترك في صنعها جميعا.

على أن الطريقة التي يمكن بها توضيح هذه الفكرة قد تباينت تاريخيا، وهنا نصل إلى مسألة صعوبة أسلوب الكتابة عند رواد مدرسة فرانكفورت على وجه الخصوص. فقد رأينا كيف أن مفهوم الكل كان عند لوكاش مفهوما أساسيا، يشير إلى إمكانية وجود وحدة بين الطبيعة والمجتمع وقيام معرفة عقلانية تجمع الاثنين.

أما عند منظّري مدرسة فرانكفورت، فإن مجتمعات هذه الأيام، الشرقية منها والغربية، هي وحدات كلية (شاملة) totalities بالمعنى السيئ لما يعنيه النظام الشمولي totalitarian: فهي كيانات متحدة امتصت وأزاحت كل معارضة حقيقية.

وهذا يعني أن فكرة الكل لم تعد مرتبطة بتحرير الإنسان بل أضحت مرتبطة بقهره؛ وأصبحت محاولة اكتساب المعرفة الكلية (الشاملة) هي بالضبط هدف المجتمع الشمولي. ولا يجدي، لمقاومة هذا الوضع المرعب، طرح نسق آخر من المعرفة الكلية - أي ملاعبة الطرف الآخر وفقا لقواعد لعبته هو، بل يجب علينا تقويض ذلك النسق أنّى استطعنا، بتبنينا لرأي نقدي عنه، وإظهارنا لثغراته وتناقضاته. ولا عجب أن يكون أحد أبرز مؤلفات أدورنو هو «الجدل السلبي» Negative Dialectics (1973).

وحصيلة هذا الموقف هي أن نظرية مدرسة فرانكفورت لا تظهر في كثير من الأحيان على شكل جدل مطول ومنظم، بقدر ما تكون قطعا صغيرة تركز على المفارقات وعلى ما هو متناقض ومتهافت. وأسهل عمل من هذا النوع هو لأدورنو أيضا وعنوانه «ذرة أخلاق» Minima Moralia (1974)، حيث يقول في مدخله إن المكان الوحيد الذي قد نعثر فيه على الحقيقة ليس هو في الكل أو الوحدة الكاملة، بل في تلك الأجزاء المغفلة من تجربة الفرد التي نجت من وطأة هذا الكل. ويبدو أحيانا كما لو أن أي عبارة مباشرة عن العالم، تمثل تنازلا لهذا العقل الأداتي وهذا الموقف يوضح صلة أدورنو بنظرية ما بعد الحداثة، وهي مسألة سأعود إليها لاحقا.

ثقافة ذات بعد واحد

يضفي المنظور التاريخي الذي بيَّنت معالمه للتو على منظّري مدرسة فرانكفورت، طابع الحنين إلى الماضي عندما ينتقل إلى التحليل الاجتماعي المباشر. فكثيرا ما يبدو أنهم ينظرون إلى عصر ذهبي ولّى ولن يعود ثانية. ومن المفارقة أن هذا العصر الذهبي كثيرا ما يُرى باعتباره عصر بدايات الرأسمالية، الذي يرون فيه عصر الفردية الحقيقي بالقياس إلى العصر الحديث الذي فقد الإنسان فيه حريته الفردية. وتبرز هذه الفكرة في تحليل مدرسة فرانكفورت لمسألة الثقافة.

و لا عجب أن الكثير من أعمال مدرسة فرانكفورت قد ركزت على الثقافة: فما دام أتباع هذه المدرسة لم يعودوا يرون أن المجتمع تمزقه تناقضاته الاقتصادية والبنيوية، فقد أصبحت المسألة الرئيسية هي دمج الأفراد بالمجتمع دمجا ناجحا، وغدت الثقافة التي تعني السبل التي تتبعها المجتمعات والأفراد لوضع تصور عن العالم، هي العامل الوحيد لتحقيق هذا الاندماج. ولعل أوضح مناقشة لهذه الفكرة هي تلك التي نجدها عند ماركوزه في مؤلفه «الإنسان ذو البعد الواحد» One-Dimensional Man (1964)، غير أن هناك أيضا تحليل أدورنو لما يدعوه بصناعة الثقافة Culture industry(*8) في كتابه جدل التنوير (1972)، وأدورنو على وجه الخصوص أنتج كمية كبيرة من الأعمال في الأدب والموسيقى والثقافة الشعبية. ويشمل التحليل كل صور الثقافة وأشكالها: تلك الموجهة للطبقات المثقفة وتلك الموجهة للطبقات غير المثقفة، أما الفكرة المركزية التي تدور حولها كتاباته فهي فكرة أصبحت مألوفة وهي: أن الكائن البشري له قدرات وإمكانيات معينة سُلبت منه في المجتمع الحديث. ولقد بات من المتفق عليه اعتبار أعلى أشكال الثقافة المتمثلة بالفن والأدب والموسيقى، نتاجا لقدراتنا البشرية وفي نفس الوقت نقدا لمجتمعنا الحالي، على الرغم من أن عمل هذه الوظيفة يتغير من حقبة تاريخية إلى أخرى. ولا يقدم منظرو مدرسة فرانكفورت تفسيرات اقتصادية للأعمال الفنية بل يركزون بدلا من ذلك على أشكال تلك الأعمال. ففي حين أن التحليل الماركسي الفج قد يذهب إلى أن روايات جين أوستن Jane Austen، على سبيل المثال، ما هي إلا نتاج وانعكاس لحياة الطبقة المتوسطة البريطانية في القرن التاسع عشر، فإن رواد مدرسة

فرانكفورت يركزون على طريقة التأليف، والعلاقة بين الشخصيات وعلى الحبكة. وقد كان تحليل أفلام الغرب تحليلا للشكل، ولكن ليس بطريقة مطابقة للتحليلات التي نجدها في أعمال مدرسة فرانكفورت.

إن مرحلة «بدايات الرأسمالية» مرحلة يصعب تحديدها، لكن يبدو بشكل عام أنها تمتد من نهاية القرن السابع عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر. ويزعم أصحاب هذه المدرسة أن العمل الفني كان بوسعه، من خلال كمال الشكل وتوازنه، أن يقدم رؤية بديلة للواقع المعيش. فأعمال موتسارت أو بيتهوفن مثلا، تثبت إمكانية قيام عالم منسجم ومنظم، وهذا العالم يمكن مقارنته بالعالم القائم المليء بالفوضى والتعاسة والذي تسلط عليه تلك الأعمال ضوءها الناقد. ومع تطور المجتمعات الشمولية الحديثة، أخذ الفن يفقد وظيفته تلك. أما المجتمعات الحديثة فتصر على أنها مجتمعات منسجمة ومتناغمة، فهي تعزف قطع موتسارت الموسيقية للأبقار كي تحافظ على كميات الحليب الكبيرة التي تدرها؛ والسمفونية التاسعة لبيتهوفن هي السلام الوطني للمجموعة الاقتصادية الأوروبية ولروديسيا البيضاء سابقا[*9]. أما الآن فإن الوظيفة النقدية للفن تكمن في أي شيء يتحدّى هذا الانسجام المزعوم، ويجعلنا نفكّر، ويكون صعبا على الفهم: مثل موسيقى شوينبيرغ Shoenberg[*10]. ولقد أضحى هذا الشكل من الفن هامشيا أكثر فأكثر، طليعيا[*11]، ويحظى باهتمام رواد أقل فأقل، وأمست «صناعة الثقافة» هي المهيمنة.

يتحدث ماركوزه عن الطريقة التي تنتج بها صناعة الثقافة «حاجات زائفة» وتشبع تلك الحاجات. وفكرة الحاجات الزائفة فكرة صعبة، لأنها تعني الشك في صحة تقدير الاحتياجات الشخصية للمرء والادعاء بأننا أفضل من الشخص ذاته في تقدير احتياجاته. وأنت قد تحب أغاني البيتلز ولكن يجب عليك أن تستمع إلى موسيقى شوينبيرغ. وهذه النظرة في أفضل أحوالها يمكن أن تقود إلى خلق ثقافة نخبوية أو حتى إلى الاستعلاء. ولكن إمكانية أن يمر الإنسان بتجربة الحاجات الزائفة هي فكرة متأصلة في النظرية النقدية. فالحاجة «الحقيقية» هي الحاجة التي تنبع من القوى المبدعة والعقلانية، التي تجعل منا كائنات بشرية أو تعبر عنها؛ إنها الحاجة التي سوف تمكنني إذا ما لبيت من التحكم في حياتي أكثر من صلتي مع

غيري، وهي تلك الحاجة التي تعمق علاقتي بالآخرين وتثريها. ويمكن النظر إلى الحاجات الزائفة باعتبارها إفسادا للحاجات الحقيقية. والأمثلة التالية هي أمثلة من عندي.

من الأمثلة الواضحة ذلك التحوير الذي أصاب الدافع الكامن وراء الحركة النسوية. فالحركة النسوية حركة اجتماعية: حملة على مستويات عدة يقودها جمهور استبعد من مجالات حيوية من الحياة العامة والاجتماعية، واستبعد أيضا من وزر تحمل المسؤولية الاجتماعية. أما رسالتها فتكمن في الدعوة إلى المساواة الاجتماعية والحرية، وإلى إقامة علاقات أعمق بين النساء أنفسهن باعتبارهن أخوات وبينهن وبين الرجال. أما الطريقة التي جرى بها احتواء هذه الحركة أو التي يجري بها هذا الاحتواء (وإن لم يكن بالضرورة بنجاح تام): أقول إن طريقة الاحتواء هذه في الثقافة المهيمنة، تمثلت بتحوير هذه الحاجات الحقيقية للحركة إلى حاجات زائفة. فتحولت المطالبة بالمساواة إلى المطالبة بحق المرأة في السعي إلى الاستقلال بحياتها المهنية كما يفعل الرجل، مما اقتضاها التركيز على قدراتها التنافسية سعيا وراء النجاح، وبالتالي التخلي عن أكثر الصفات الإنسانية التصاقا بها. أما أن هذا السعي لن يتضمن تأسيس علاقات عميقة ومختلفة نوعيا عما هو قائم، بل علاقات أكثر سطحية واستغلالية، وأنه سيشجع المنافسة الفردية بدلا من تشجيعه التحكم الفعلي الجماعي في مصائرنا - فقد أغفلا تماما. والمرأة الحديثة التي تصورها صناعة الإعلان هي شخصية لا تختلف عن شخصية الرجل الحديث، من حيث كونهما شخصيتين سطحيتين قابلتين للتشكيل حسبما يريده الآخرون. ويعكس واقع هذا التشويه نجاح كتاب كولِتّ داولنج Colette Dowling «عقدة سندريلا: خوف المرأة من الحياة المستقلة» The Cinderella Complex: Women‘s Hidden Fear of Independence (1982).

والمثال الثاني هو موجة الاهتمام بالصحة في الدول الغربية والمنتشرة حاليا، وتتمثل في الانشغال بالطعام الصحي وممارسة رياضة الجري، وانتشار الإعلانات التي تشكرنا على عدم التدخين وما إلى ذلك. ومن الواضح أن الصحة ليست حاجة زائفة، بل هي حاجة جماعية، وتتوافر أدلة كثيرة على الصلة القائمة بين الظروف الاجتماعية واعتلال الصحة، ولذا

يستلزم تغيير تلك الظروف الاجتماعية جهودا جماعية. ومع ذلك يتحول الاهتمام الشعبي بأمر الصحة العامة إلى شأن شخصي، وهذا هو ما يجعل فعالية هذا التوجه موضع شك. فإذا بقي تلوث الجوّ بالرصاص عاليا مثلا، فإن ممارسة رياضة الجري تعني أنني سأستنشق كمية أكبر من الرصاص، وإن كنت عامل منجم فلن تعطيني أي كمية من الخبز الأسمر مهما كانت، معدلا للعمر مساويا لمعدل عمر الأستاذ الجامعي. وكلما ابتعدنا عن السيطر ة الجماعية الفعلية على الأخطار الرئيسية التي تهدد حياتنا، زاد حماسنا للتحكم في الأخطار الصغيرة: فمثلا، أنا لا أستطيع عمل شيء حيال إمكانية اندلاع الحرب النووية، لكنني أستطيع الامتناع عن التدخين. وعلى نفس المنوال، أصبحت الحاجة إلى حرية الاختيار حاجة إلى الاختيار بين ثلاثة وعشرين صنفا من مساحيق الغسيل، وأمست الحاجة إلى حرية التعبير حاجة إلى مجموعة من الأثرياء للتجمع من أجل إصدار صحف يومية فارغة.

ويمضي هذا التحليل قدما، إذ يقترح أدورنو أن النسق (النظام الرأسمالي) ما زال يولد شعورا بعدم الأمان الاقتصادي ـ وكان يكتب خلال الخمسينيات والستينيات ـ ونحن بدورنا نستطيع القول أيضا، إن أي نسق اجتماعي يستبعد القدرات الإنسانية الأساسية يخلق شعورا بعدم الأمان. والشعور بأننا نملك قوة لا يمكننا استخدامها هو شعور مدمر. لذا، فقد هُيئت الثقافة العامة لإنتاج شعور بديل هو في حقيقته شعور زائف بالأمان والاستقرار، وهو شعور فعال رغم زيفه. ويتم خلق ذلك الشعور الزائف بطريقتين: بتوحيد المواصفات القياسية لمنتجات الثقافة، حيث تحاول وسائل الثقافة الشعبية جميعها ـ من التمثيليات التلفزيونية العاطفية إلى أغاني الشباب المتداولة إلى النشاطات الرياضية ـ تحاول جميعا، كل بطريقتها الخاصة، التركيز على بث الدعة والاطمئنان. ولهذا، تتشابه الحبكات والأنغام والإيقاعات وأدوار اللعب في أسسها الأولية، بحيث يمكن وضع بعضها موضع البعض الآخر، ولو لم يكن هذا الحكم صحيحا لما استطعنا أن نحدد طبيعة الحبكة التي تتسم بها أفلام الغرب الأمريكي، والتي ناقشناها في الفصل السابع. وفي الوقت ذاته، تبدو على هذه المنتجات المتشابهة (النمطية) مسحة فردية زائفة، بحيث تترك انطباعا بحرية الاختيار وبأنها تعبر عن

معان فردية. وعلى هذه الشاكلة، يمكننا التجادل إلى ما شاء الله عن أي الأغاني الشعبية أفضل أو عن أحسن فريق كرة قدم، أي نتجادل ونختلف على فروقات واختلافات مصطنعة، دون أن نعلم أننا نكتسب إحساسا زائفا بالأمان بفعل التشابه الكامن بين هذه الأشياء.

ويُبين أدورنو في مقال فذّ بعنوان «هبوط النجوم إلى الأرض» (1975)، كيف يتحقق ذلك عن طريق ما تنشره الصحافة في الزاوية المخصصة للأبراج، وهي الزاوية ذات الشعبية الهائلة. فالتنجيم فيها يقدم نفسه باعتباره علما من العلوم، ويدعي (اختلاقا في غالب الأحوال) خبرة تشكل بحد ذاتها مبعثا للاطمئنان. ونحن لسنا بحاجة إلى سرد أمثلة أدورنو التي أوردها لنرى أن للموضوع ذيولا أخرى. فمثلا، يقول برجي الشخصي في جريدة صنداي إكسبرس اللندنية يوم 3 أكتوبر 1982 ما يلي: «يوم الاثنين على وجه الخصوص يوم جيد لمحاولة تجريب أفكار جديدة أو لتسوية أمور إدارية عالقة، وسينتهي الأسبوع على خير ما يرام أيضا». إذن أنا لدي شيء أتطلع إليه. أنا شخص مبدع، أتعامل مع العاملين في دنيا الإدارة، وسينتهي الأسبوع نهاية جيدة. التطمين هنا واضح وجلي وهو الجانب الأقل أهمية. أما الجانب الأكثر أهمية فإنه يكمن في أن برجي لا يطمئنني فقط بأن كل شيء سيكون على ما يرام، بل يوحي أيضا بأن هذا الوضع الجيد إنما هو من صنع يدي برغم أنه شيء كتبته النجوم. فأنا مبدع، وعندي أفكار جديدة، ولي قدره على تسوية الأمور الإدارية العالقة. إن تعبير «التسوية» على وجه الخصوص تعبير موفّق، إذ يمكن أن يشير إلى أحد احتمالين، متضادين، فإذا اندفعت بغضب إلى إدارة الضرائب مشيرا إلى أخطاء كثيرة وقعت فيها تلك الإدارة في حساب الضرائب المستحقة علي، وعدت وقد اعتذر لي الموظفون هناك بذلّة ومعي شيك محترم يمثل الفرق بين ما دفعته وما هو مطلوب مني حقا، هنا أكون فعلا قد «سويت بعض الأمور الإدارية». أما إذا ما عدت محبطا بعد جلسة استجواب مخزية في تلك الإدارة، فإنني أيضا أكون قد «سويت بعض الأمور الإدارية». وأغلب الظن أن معظم الناس يلاقون ما يشبه المصير الثاني، غير أن وجود عبارة «التسوية» أو «التعامل مع» في ذلك البرج يعطي انطباعا خادعا، بحيث يعطينا الأمل أو حتى التظاهر بأن المعنى الأول صحيح. إن ما يتركه البرج في نهاية

المطاف هو تأكيد فارغ لإنسانيتي بواسطة خبير زائف، وهو تأكيد فارغ لأنه ليس له تأثير ملموس خارج مشاعري الذاتية، الزائلة، غير المفهومة.

الحاجة إلى الهيمنة

لا تدخل الهيمنة في بنية صناعة الثقافة فقط، بل هي تتطلب أيضا سمات شخصية معينة لا تكتفي بالاستجابة للهيمنة بل تبحث عنها بحثا. وهذه الفكرة هي الفكرة الرئيسية الثالثة من أفكار مدرسة فرانكفورت: أقصد بيان كيفية نفاذ الهيمنة إلى أعمق أعماق النفس الإنسانية. وتستخدم في هذا المجال نظرية التحليل النفسي بكثافة، ويتكرر تأويل أفكار فرويد هنا تأويلا محافظا أكثر من التأويل الذي تتعرض له أفكار ماركس. وسأعرض هذا الجانب من الموضوع عرضا لا يفترض أن القارئ على علم مفصل بنظرية فرويد، فغايتي مرة أخرى، هي توضيح الفكرة بصورة عامة أكثر من الدخول في تفاصيلها. وتتباين أشهر الأعمال في هذا الإطار أشد التباين. وسأتناول أولا كتاب ماركوزه «إيروس والحضارة» Eros and Civilisation (1966)(*12)، وهو عمل فلسفي الطابع، كان له تأثير هائل في الستينيات، وهو قريب من الفكرة التي تناولناها في الجزء السابق من هذا الفصل وسأتناول بعد ذلك كتاب «الشخصية التسلطية» (1969) The Authoritarian Personality لأدورنو وآخرين. وهذا الكتاب عبارة عن دراسة ميدانية ضخمة هدفت إلى البحث في الفرضية القائلة: إن ثمة ارتباطا بين السمات الشخصية والاتجاهات السياسية والاجتماعية، وقد أُجْرِيَت تلك الدراسة في الولايات المتحدة في أواخر الحرب العالمية الثانية، وكانت إحدى خمس «دراسات في التعصب» أشرف عليها هوركهايمر.

أما عمل ماركوزه فإنه يستخدم أشد المستويات عمومية في أفكار فرويد لتطوير نظرية عن الحياة الجنسية للمجتمع الحديث. والمقام هنا لا يتسع إلا للحديث عن أبرز آرائه الأساسية المتعلقة بدرجة القمع (الكبت)، وبالتالي فهي بالضرورة تنطوي على الحرمان، فلو أردنا إشباع كل رغباتنا، الجنسية وغير الجنسية كلما ظهرت، لانهارت الحضارة والثقافة والمجتمع بين ليلة وضحاها: ذلك أن الحياة في هذه الحالة ستستحيل فوضى نتخذ فيها بعضنا بعضا موضوعات لإشباع نزواتنا فحسب، وستتحول حياتنا في هذه

الحالة إلى تهتك متواصل ينتهي بالدمار والفناء. ولذا فإننا بحاجة إلى ضبط أنفسنا، وكبت رغباتنا وتوجيه طاقتنا وجهة أخرى، أي توجيهها إلى نشاطات اجتماعية مفيدة إن كان لنوع من الحياة المنظمة أن يوجد. ويبدو أن فرويد كان يرى أن مستوى الكبت مستوى ثابت في كل المجتمعات. أما ماركوزه فيرى أن هذا الكبت يمكن أن يتغير من مجتمع لآخر. فالمراحل الأولى لتطور النظام الرأسمالي تتطلب درجة عالية من الكبت لضمان استخدام الناس معظم طاقتهم في العمل، واستثمار الربح الناتج عن العمل وليس التمتع به وإنفاقه. وفي هذه المرحلة لا يُسمح للكثير من الرغبات بالظهور إلى مستوى الشعور، وتقتصر المناطق التي تُمثل مصدرا للمتعة في الجسد على الأعضاء الجنسية فقط. ويمكن النظر إلى فرويد على أنه يصف عملية القصر هذه.

ويعني تطور قوى الإنتاج في مراحل الرأسمالية المتقدمة، أن مثل هذه الدرجة العالية من الكبت لم تعد ضرورية. وهذا يعني أن «فائضا من الكبت» يظهر، يفوق الحد الضروري للحفاظ على وجود المجتمع. والتوتر الذي يخلقه هذا الفائض يمكن أن يكون سببا مفضيا إلى التغيير الاجتماعي، إلى نزع الرؤية الأداتية للأشياء أو للعالم، بحيث يصبح بمقدورنا رؤية الأشياء على أساس المتعة التي تجلبها لنا وليس على أساس استخداماتها العملية. وفي هذه الحالة يصبح الجسد كله مجالا للاستمتاع. على أن النظام الرأسمالي قادر على استغلال هذه النزعة حفاظا على نفسه، عبر ما يسميه ماركوزه «الترغيب القمعي»[*13] repressive de-sublimation. إن التهذيب يعني كبت الرغبات وتوجيه طاقتها وجهة أخرى: فبدلا من الانغماس في علاقات متعددة أستخدم تلك الطاقة لتأليف كتاب حول النظرية الاجتماعية. أما حالة الترغيب فهي حالة تجعل الرغبات تصل إلى مستوى الوعي. وفي هذه الحالة أكون مدركا لرغبتي في الانغماس في علاقات متعددة. في حين أن حالة «الترغيب القمعي» هي حالة أقتنع فيها بإشباع رغباتي بطرق تفيد النظام. فالبضائع ترتبط بالجنس. والنساء العاريات يستخدمن في تسويق كل شيء من السيارة إلى حبر تصحيح الأخطاء الطباعية، وصورة المرأة العارية هنا تمنح لذة جنسية بديلة عن اللذة الجنسية الفعلية (وهذا يكاد أن يكون مؤكَّدا في حالة السيارات الجديدة، ولكنني

لست على تلك الدرجة من اليقين في حالة حبر التصحيح). وهكذا أصبحت الأفلام والكتب أصرح في الأمور الجنسية، إن لم نقل إنها أصبحت خلاعية - أصبحت أفيونا جديدا للجماهير. وهكذا تحول تطور في الحاجات الإنسانية يكمن فيه الخطر إلى شيء يفيد النظام.

أما النظرية التي يستند عليها مؤلِّف «الشخصية التسلطية» فهي نظرية أقل جنوحا للتنظير وأقرب إلى الواقع، على الرغم من أنها هي أيضا تركز اهتمامها على الاستغلال الاجتماعي لحوافزنا الداخلية. والمقارنة مع المراحل الأولى للرأسمالية أوضح إذ يُنظر إلى تلك المرحلة على أنها مرحلة الفردية، استطاع فيها الإنسان أن يُنمي شخصية قوية، ويتخذ القرارات بنفسه، ويتبنى توجهات نقدية نحو العالم. والشخصية المستقلة القوية هي في حقيقة الأمر البعد الآخر بعد الثقافة، من الأبعاد التي فقدها الإنسان في المجتمع الحديث - كما يذهب ماركوزه - نتيجة لدمج عالم الإنسان الخاص في المجال العام، مما أدى إلى حرمانه من الأساس المستقل للحكم على الأشياء.

هذه الشخصية القوية المستقلة تأتي نتيجة للعمليات التي وصفها فرويد. ويحتاج إيجادها إلى أب قوي ومستقل يتخذه أبناؤه قدوة، يقترنون به ويصارعونه في آن معا أثناء نموهم. أما النوع الأساسي من الصراع فهو ذلك المتمثل بالصراع الأوديبي، حيث يصطدم الابن مع أبيه أولا على حيازة الأم. وبما أن الأب راشد وأشد قوة فإن النصر سيكون حليفه، ويتكرر هذا الصراع بطرق متعددة خلال فترة المراهقة. وهذاالمزيج من الاصطراع مع الأب والاقتران به يولد في نهاية الأمر ابنا قويا ومستقلا على حد سواء. ويتطلب استمرار هذا النمط وجود أب قوي، أو وجود عميد للأسرة يرعى مصالحها وشؤونها، فضلا عن امتلاكه لمقدار معين من القوة خارج الأسرة.

وبتطور الرأسمالية إلى نظام يقوم على وجود شركات عملاقة، ووجود دولة مركزية قوية، يتضعضع دور العائلة وقوة الأب سواء داخل العائلة أو خارجها. وقد بات تضاؤل دور العائلة معروفا وموثَّقا: فقد استولت الدولة على وظائف كثيرة من وظائفها من خلال نظام التعليم بالدرجة الأولى، ثم إن العائلة أيضا فقدت وظيفتها الإنتاجية، حيث حلت المصانع محلها، إلخ. وأصبح الأب ملحقا بالآلة، يعمل طوال النهار بعيدا عن البيت والعائلة،

الأمر الذي أدى إلى فقدانه السلطة شيئا فشيئا، فلم يعد قادرا على الفصل حتى في تلك المسائل التي مازال الفصل فيها ممكنا، أقصد المسائل العائلية التي أخذ يضيق مجالها. وما يزيد الأب ـ الغائب عن البيت ـ ضعفا، هو أن ابنه أصبح يجد قواعد[*14] أخرى يشعر بالانتماء إليها، في المدرسة فضلا عن استقلاله الاقتصادي المبكر عن العائلة. وسيدرك هذا الابن سريعا ضعف أبيه، وبالتالي فإن معاركه التي كان من المفترض أن يقارع فيها أباه والتي كان سيطور بها شخصيته (كما أسلفنا) إما، أنها ما عادت تحصل، أو أنها تحصل ولكن بصورة ضعيفة. ولذا، فإن النظام الرأسمالي المتقدم يولد شخصيات نرجسية ضعيفة، يستبد بها القلق والتطلع إلى القدوة القوية للاقتران بها[*15]. ولما كانت تلك القدوة غير موجودة في البيت، فلابد والحال هذه نشدانها في العالم الخارجي. وقد تكون تلك الشخصية مطربا مشهورا أو رياضيا معروفا، بيد أن تلك الشخصية القوية قد تكون شخصية مشؤومة كأن تكون قائدا سياسيا قويا كهتلر أو ستالين ـ أو حزبا سياسيا متطرفا. ولما كانت الشخصية في هذه الحالة ضعيفة، فإن نوازع اللاشعور تكون أقرب إلى السطح وأكثر قابلية للاستغلال من قبل مثل هذه القوى. وقد كان اهتمام مؤلف الشخصية التسلطية ينصب أساسا على تحري العلاقة بين بنية الشخصية، ومدى الدعم الذي ستقدمه للحركات الجماهيرية اللاعقلانية كالفاشية مثلا.

والسؤال الجوهري الذي سيطرحه نصف قراء كتاب أدورنو هذا هو: وماذا عن المرأة؟ والإجابة من واقع أعمال مدرسة فرانكفورت هي أن دور المرأة هامشي. ونفهم ضمنا من أقوالهم أنهم يدعون إلى العودة إلى نظام أبوي صحيح للعلاقات العائلية، وتظهر في كتاباتهم في بعض الأحايين نظرة إلى الأم وكأنها الأقدر على أن تكون القدوة الطيبة للطفل، ولكن الأم هي أيضا مسلوبة الإرادة في المجتمع الرأسمالي المتقدم. ويبدو أن ثمة صعوبة كبيرة تجابه هؤلاء المنظّرين عند محاولة تصور البديل لوضع العائلة الحالي، وهو ما يؤكده كرستوفر لاش Christopher Lasch في كتابه «ثقافة النرجسية» Culture of Narcissim ، الذي يُعد أقوى الكتب التي تناولت هذه الأفكار، حيث يتضح فيه جليا غياب البديل عن شكل العائلة التقليدية. أما ما يعنيه هذا الكلام فهو أننا يجب أن نعيد عقارب الساعة التاريخية إلى

الوراء وليس إلى الأمام.

مشكلات ومساهمات

لقد تأرجح حظ النظرية النقدية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية؛ فبعد أن كانت نظرية هامشية - وفلسفية في جزئها الأكبر - لسنوات طويلة، أصبحت بين ليلة وضحاها في الستينيات والسبعينيات ليس فقط نبراسا للتفكير السياسي للقوى الفاعلة في الحركة الطلابية، بل وهاديا للأكاديميين الراديكاليين في إيجاد أساس فكري لعملهم. أما ما يبعث على العجب والدهشة إن نحن نظرنا إلى الوراء، وبخاصة إن ألقينا نظرة إلى الأعمال الصادرة حديثا في هذا المجال، فهو أننا سنلحظ أن يد النسيان قد طالت تلك النظرية، قبل أن تُخلي السبيل إلى تلك الموجة من النظريات البنيوية ونظريات ما بعد الحداثة، التي اجتذبت إليها علماء الاجتماع ذوي النزعة الفلسفية. وظني أن هذا يعود إلى أن النظرية النقدية في مستوى عال من التجريد، أو من العمومية بمصطلح علم الاجتماع.

والواقع أن أعمال مدرسة فرانكفورت قد تعرضت للنقد من اتجاهين رئيسيين: من أولئك الذين يدعونهم بعلماء الاجتماع الوضعيين، ومن الماركسيين. وكان أساس النقد للفريقين واحدا، رغم أنهما استخدما مصطلحات متباينة: إن النظرية النقدية تأمل فارغ. وليس لها، من وجهة نظر علماء الاجتماع التقليديين أساس صلب في الواقع - إذ لا يمكن اختبارها ومن ثم إثباتها أو دحضها وفقا لمعيار مستقل؛ وهي غالبا مصاغة بمصطلحات غامضة عمدا لا تعبر عن أصالة في الفكر أو صعوبة في المسائل المتناولة، بقدر تعبيرها عن تلذذ أولئك الكتاب بمثل هذا الغموض. والكثير مما يقوله هؤلاء لا معنى له منطقيا حتى ولو تمكنا من ترجمته إلى مصطلحات مفهومة. أما الماركسيون فلا يكاد نبذهم للمدرسة يقل عن ذلك، فهم يرون أن النظرية النقدية تمثل عودة إلى الفلسفة التقليدية المثالية الألمانية، وبهذا فهي لا تستطيع أن تقدم لنا معرفة عن الواقع أو تحليلا للبنى الاجتماعية الفعلية. ثم إن تعميماتها مجردة وتأملية، رغم أنها قد تكون مهمة بوصفها تعبيرا عن توجهات جماعة معينة من المثقفين المحبطين. وعادة ما يؤكد هؤلاء على أن النظرية النقدية هي نظرية مرتبطة بالثقافة

العالية، وقاعدتها هي الجامعة، فضلا عن أن صلتها بالممارسة السياسية الفعلية معدومة.

ويتراءى لي أن كل هذه النقاط فيها شيء من المصداقية، بيد أنها أغفلت شيئا مهما. ولقد أَشَرْتُ سابقا إلى أنه يمكن النظر إلى مدرسة فرانكفورت، باعتبارها الحركة التشاؤمية للبندول المتأرجح ما بين البنى الاجتماعية المتشيّئة والمغتربة وبين فعل الإنسان. فنحن يمكننا بالطبع، العثور عندها على مناقشات لمسألة البنية الاجتماعية؛ وهذه المناقشات موجودة باستمرار في أعمال المفكرين الثلاثة؛ ومع ذلك فهي مطروحة على شكل تعميمات أكثر منها تحليلات متأنية للعلاقات، كذلك التحليل الذي نراه عند بارسونز أو بولانتزاس. وإن صدق الافتراض المُسْبَق الذي يستند إليه رأيي ،فإن التحليل المناسب أكثر يكون عندئذ هو ذلك التحليل الذي يتضمن التسليم، بأن البنى الاجتماعية ليست هي البنى الناتجة عن الفعل البشري منفصلة عن أصلها. أما في حال مدرسة فرانكفورت فإن القضية ليست هي عدم قدرة أصحابها على القيام بتحليل بنائي أو أنهم لا يقومون بتحليل من هذا القبيل، بل هي أنهم يتجنبون القيام بمثل هذا النوع من التحليل. إذ يبدو كما لو أنهم يعتقدون بأن القيام بالتحليل البنائي يعني الاستسلام للعقل الأداتي. ويلخص أدورنو هذا الموقف حينما يقول إن الاقتصاد ليس مزاحا: إذ يجب على المرء أن يكون متخصصا في الاقتصاد إن أراد فهمه. وهذا الموقف يجعل من تحليلاتهم تحليلات موغلة في العمومية. ويمكن ببساطة الإشارة إلى صعوبات هذه النظرية. فلو أخذنا بنى العائلة وهي بنى تتباين من طبقة اجتماعية إلى أخرى، على سبيل المثال، لألفينا أن ما يعتبره هؤلاء المنظرون أصلا لبنية العائلة في المراحل الأولى للرأسمالية، لا ينطبق إلا على البرجوازية الصناعية والتجارية، التي كان ينتمي إليها مرضى فرويد. أما «المجال الخاص» الذي كان يقدم أساسا للحكم (أو الرأي) المستقل فهو أيضا ينحصر في نفس الطبقة؛ وما قد يفوق ذلك أهمية هو أن نفس الوظيفة يمكن أن تؤديها الطبقة العاملة أو الجماعات العرقية في الوقت الحاضر. وفشل المجتمع الأمريكي في تذويب الجماعات العرقية المختلفة في بوتقة مشتركة، رغم كل وسائل صناعة الثقافة، لهو أكبر دليل على أن عملية الهيمنة ليست كاملة إلى الحد الذي

أرادت مدرسة فرانكفورت أن تُقنعنا به. وقد أدرك ماركوزه هذه المسألة أكثر من سواه من المفكرين الثلاثة الذين تناولناهم هنا.

إن تقصير مدرسة فرانكفورت في استخدام التحليل البنائي يمنع ـ في عين الوقت ـ اتجاه النقد وتطوره نحو أي وجهة عملية. فمفهوم الفعل الإنساني، يبقى مفهوما شديد العمومية عندها. ومن الضروري إلقاء نظرة فاحصة ومفصلة على كل من البنية والفعل لدمج الاثنين، بطريقة تؤدي إلى ممارسة «النقد العملي» المفضي إلى التغيير الاجتماعي، أو إلى فهم الوضع الحالي فهما كاملا. ولو أخذنا صناعة الثقافة مثلا، للزمنا تحديد المؤسسات الأساسية الداخلة في تكوين تلك الصناعة وعلاقة تلك المؤسسات ببعضها البعض، ولاقتضانا أيضا إيجاد وسيلة لتحديد المهم والأقل أهمية من تلك المؤسسات؛ ثم لاحتجنا أيضا إلى النظر إلى البناء الداخلي لتلك المؤسسات لفهم علاقتها جميعا بالمستويات الأخرى للمجتمع. ثم إننا من ناحية أخرى بحاجة إلى معرفة أهداف البشر الذين يعملون في تلك المؤسسات ونواياهم واختياراتهم، وسبل إدراك هؤلاء البشر لعالمهم الذي من حولهم وفهمهم لموقفهم فيه. ولابد لتحقيق ذلك من اللجوء إلى علم الاجتماع التجريبي الذي يمثل لمعظم مفكري فرانكفورت سبة لعينة.

لكن ليس هذا هو كل ما هنالك في أعمال هؤلاء المفكرين. فقدرة هذه الأعمال على تفسير خبرتنا تدل على أن تحليلهم قد وصف أمورا حقيقية في العالم الخارجي، ولا يتعين علينا القبول بأن العالم الاجتماعي نتاج إنساني ولكن، نسلّم بإمكانية قيام مجتمع يكون على درجة أكبر من الحرية، مجتمع يتحكم الإنسان فيه بمصيره مقارنة بمجتمعنا الحالي. ويصح القول، بالتأكيد، بأن أعمال مدرسة فرانكفورت تجسد مشاعر الكثيرين من الذين يقرون بتلك الإمكانية. وهي بهذا المعنى قد تفيد في تصحيح مسار النظرية البنيوية ونظرية الفعل سواء بسواء. ففي مجال البنيوية، تؤكد هذه المدرسة أن البشر ليسوا مجرد دمى للآلة الاجتماعية، مع اعترافها بأن هذه الآلة الاجتماعية قد هيمنت علينا في الشطر الأعظم من تاريخنا، ودفعتنا إلى دروب ربما لم نكن نريد ولوجها. أما فيما يتعلق بنظرية الفعل، فقد أكدت ـ وخاصة في أعمال لوكاش وبشكل ثانوي في أعمال باقي منظري مدرسة فرانكفورت ـ على أن الفعل الإنساني هو مسألة جماعية وليس مجرد

مسألة فردية، وأن العلاقات الناجمة عن الفعل الإنساني يمكن أن تكون لها حركتها الذاتية الخاصة بها. إضافة إلى ذلك، فإن آراء مدرسة فرانكفورت يمكن أن تمدنا بما يدعوه علماء الاجتماع المشتغلين بالدراسات الميدانية، «بالفرضيات العملية» التي تمثل مجموعة من الطرق للنظر إلى المجتمع، والتي ربما تكون مفيدة لتفسير بعض الجوانب التي نزمع دراستها وليس كلها. وأرجو أن تكون بعض الأمثلة التي عرضتها في سياق هذا الفصل شاهدا على فائدة أفكار هذه المدرسة في التطبيقات العملية.

وإذا ما نظرنا إلى مدرسة فرانكفورت في ما اعتبره مستواها الأكثر تجريدا والأكثر نفعا وقيمة، على ضوء أفكار اتجاه ما بعد الحداثة، فستظهر سمات مهمة جديدة قيمة. والمستوى الذي نتحدث عنه هو مستوى طبيعة المعرفة ذاتها، مستوى المُثل وعلاقتها بالتاريخ. وهناك ما يدعو لاعتبار أدورنو على وجه الخصوص مؤسسا لاتجاه ما بعد الحداثة. إذ يشير نقده لفكر التنوير إلى السمات التي هي موضع نقد من قبل أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة، وعلاقتها الوثيقة بمسألة الهيمنة والإقصاء. إن الصلة بين مفهوم الشمول totality والشمولية totalitarian تلقى صدى هي الأخرى في انتقادات الفلاسفة الجدد nouveaux philosophes، الموجهة ضد الماركسية وهي تلك الانتقادات التي تتردد ضمنا في أعمال فوكو وآخرين. ويبدو أن التجزُّؤ في أغراض ما بعد الحداثة وأفكارها، تمتد جذورها إلى أسلوب أدورنو وأفكاره الصريحة في كتب مثل «الجدل السالب» و«ذرة أخلاق».

لكن يظهر أن عمق أعمال أدورنو تتجاوز ما تطرحه نظرية ما بعد الحداثة، كما يذهب فريدريك جيميسون Fredric Jameson في رأيه الذي يقدمه بشكل غامض. إذ يقول جيميسون إن استخدام أدورنو لمفهوم الكل، وهو المفهوم الذي أصبح هدفا للنقد في فكر ما بعد الحداثة، هو مفهوم مركزي وهو بالتحديد ما يعطي عمله صفته النقدية. ويعني «الكل» المجتمع والبنية الاجتماعية، ولا يمكن تجاوز هذا المفهوم دون إخفاء ما يجري على أرض الواقع. وتكمن المفارقة في أن حرية الفن عند أصحاب ما بعد الحداثة ونظريتها، قد ظهر عندما وصل هذا «الكل» إلى مستوى جديد أعلى في الإدارة والهيمنة. ويقول جيميسون إن انهيار الأنظمة الشيوعية هو بداية مرحلة جديدة في تطور قوة «الكل» الشاملة وفي تنظيمه، وإن الحديث عن

الحرية في هذا الإطار يخفي واقع الهيمنة المفروضة علينا ومداها. وهذه النظرة ترى في ما بعد الحداثة أيديولوجية بالمعنى الماركسي التقليدي، أي باعتبارها ظاهرة جزئية عوملت معاملة الظاهرة الكلية.

وأهم من ذلك من وجهة نظر هذا الذي أقدمه هنا من أفكار، هو أن هذه النظرية تقدم لنا موقفا أخلاقيا نقديا ومفهوما آخر للعقلانية. وتعد الإشكالية التي تظهر في جميع أعمال أدورنو ذات الطبيعة الفلسفية المجردة، إشكالية رئيسية أيضا عند النظرية البنيوية ونظرية ما بعد الحداثة، وتتمثل في العلاقة بين التصور العقلي، واللغة والشيء أو الموضوع. وهو يحاول المزاوجة بين موقفين متعارضين. فلو طابقنا بين التصور العقلي والشيء أو الموضوع، واعتبرناهما شيئا واحدا لوقعنا أسرى في المنحى الأداتي في العقلانية التنويرية، ولفقدنا - أو لشوهنا غنى تجربتنا الشخصية. لكن لو سلمنا أنفسنا إلى تلك التجربة الشخصية بكل غناها وتنوعها، لتعذر علينا استخدام الأفكار للابتعاد قليلا عما يحدث لنا وتأمله، والتوصل إلى نوع من الفهم النقدي لما يجري حولنا، والبدء بالتفكير بصيغة التغيير. أما إذا تمسكنا بالموقفين معا، فإن التفكير يصبح عندئذ حركة دائمة من التصور العقلي إلى التجربة وبالعكس. والإجابة على عنوان هذا الفصل هو أنه لا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق - فنحن ندور في حلقة مفرغة، وهي حلقة لا مناص من الدوران فيها. ومن الممكن حقا التفكير في التاريخ باعتباره شكلا معقدا لمثل تلك الحركة. ويُمكننا التفكير في تاريخنا الشخصي بهذه الوسيلة: فنحن نفكر في ذواتنا ونتأملها بصفتها شيئا منفصلا عنا وبناء على ذلك نفهمها، وفي ذات الوقت نحن نتعلم أيضا عن طريق الخبرات والتجارب والممارسة. وإن كان عملنا صحيحا، فإننا سنتأرجح دوما بين إعطاء الأولوية لهذه الطريقة أو لتلك (أي للطريقة العقلية أو الطريقة التجريبية). والأمل يحدونا، وهو أمل لن يتحقق، أن يأتي ذلك اليوم الذي تتطابق فيه الطريقتان. وهذا الأمل هو أمل ضروري لاستمرار مشروعنا (مشروع العلوم الإنسانية) حتى ولو أيقنا سلفا أنه لن يتحقق. إن الأمل في فلسفة أدورنو هو في الوصول إلى الوفاق النهائي بين الإنسانية والمجتمع، إلا أنه وفاق مستحيل. ومهما تكن هذه الفلسفة تأملية وصعبة، إلا أننا نجد فيها سببا للتنظير. فهي، إن أحببت، فلسفة مأساوية للتاريخ، ولكنها ليست

بالضرورة فلسفة تشاؤمية.

ولا ريب أن ثمة ردود فعل أخرى على نظرية ما بعد الحداثة، والفصل القادم سينظر في أعمال عضو من الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت وهو يورغن هابرماس Jurgen Habermas، الذي عاد للدفاع عن مشروع التنوير في مواجهة التطورات الحديثة في الفلسفة.

قراءات إضافية
في الماركسية الهيغلية

الكتاب التالي هو أوضح مدخل لهذا الموضوع:

Agger, B. (1979) Western Marxism: an Introduction. Goodyear, Santa Monica, CA.

لـوكـاش

أهم أعماله وأصعبها هو:

Lukàcs, G. (1971) History and Class Consciousness,, Merlin, London.

أعمـال ثانـوية

كتاب Jameson كتاب جيد لكنه صعب؛ أما عمل Lowey فهو عمل ممتـاز يبيـن فيـه الصلـة بين حيـاة لوكاش ونظريته. ومـؤلَّفا Lichtheim و Parkinson مؤلفان تمهيديان معقولان. ولمقالتي أنا مكانة خاصة في نفسي، في حين أن مقالة Stedman-Jones مقالة نقدية أساسية من المقالات التي ظهرت في السنوات الأخيرة.

Arto, A. and Breines, P. (1979) The Young Lukàcs, Pluto Press, London.

Craib, I. (1977) "Lukàcs and the Mrxist Critique of Sociology", Radical Philosophy, vol. 17,pp. 26-37.

Jameson, F. (1971) Marxism and Form, Princeton University Press, princeton NJ (ch. 3).

Lichtheim, G. (1970) Georg Lukàcs, Fontana, London.

Lowey, M. (1977) "Lukàcs and Stalinism", in Western Marxism: A critical reader, New Left Books, London, pp. 61-82.

Parkinson, G. (1970) Lukàcs, Weidenfeld & Nicolson, London.

Stedman-Jones, G. (1977) "The Marxism of the early Lukàcs", in Western Marxism,: A critical reader, New Left Books, London, pp. 11-60.

مدرسة فرانكفورت

الأعمال الرئيسية لأصحاب مدرسة فرانكفورت التي تناولها هذا الفصل:

أفضل البدايات هو كتـاب Aspeets of Sociology أو أحد الكتب التي تضـمّ مجموعات من كتابات أعضاء المدرسة. وكتاب أدورنو Minima Moralic يذيقنا بعض ما سنجده في أعماله اللاحقة.

Adorno, T. W. and Horkheimer, M. (1972) Dialectic of Enlightenment, Herder & Herder, New York.

Adorno, T. W. et al. (1967) Prisms, Neville Separman, London.

Adorno, T. W. et al. / (1969a) The Autoritarian Personality, Norton, New York.

Adorno, T. W. et al. (1969b) The Positivist Dispute in German Sociology, Heinemann, London.

Adorno, T. et al. (1973) Negative Dealectics, Seabury Press, New York.

Adorno, T. W. et al. (1974) Minima Moralia: Reflections from damaged life, New Left Books, London.

Adorno, T. W. (1975) "The stars down to earth: The Los Angeles Times astrology column", Telos, no. 19, pp. 13-90.

Arato, A. and Gebhardt, E. (eds) (1978) The Essential Frankfurt School Reader, Basil Blackwell, Oxford.

Connerton, P. (ed.). (1976) Critical Sociology, Penguin Harmonds-worth.

Frankfurt Instiute for Social Research (1973) Aspects of Sociology, Heinemann, London.

Horkheimer, M. (1974a) Eclipse of Reason, Seabury Press, New York.

Horkheimer, M. (1974b) Critique of Instrumental Reason, Seabury Press, New York.

Marcuse, H. (1960) Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory, Beacon Press, Boston, MA.

Marcuse, H. (1964) One-Dimensional Man, Routledge & Kegan Paul, London.

Marcuse, H. (1966) Eros and Civilisation: A philosophical inquiry into Freud, Beacon press, Boston, MA.

Marcuse, H. (1968) Negations: Essays in critical theory, Beacon Press, Boston, MA.

Marcuse, H. (1969) An Essay on Liberation, Allen Lane, London.

Marcuse, H. (1971) Soviet Marxism: A critical analysis, Penguin, Harmondsworth.

أعمال ثانوية

كتاب Agger هو أوضحها، أما كتاب Held فهو أشملها. ويمكن العثور على الانتقادات غير الماركسية في كتاب أدورنو The Positivist Dispute in German Sociology المشار إليه أعلاه؛ أما النقد الماركسي فيوجد في عمل Anderson و Therborn في هذه القائمة:

Agger, B. (1979) Western Marxism: an introduction, Goodyear, Santa Monica, CA (chs 4/5).

Anderson, P. (1976) Considerations on Western Marxism, New Left Books, London.

Benhabib, S. (1986) Critique, Norm and Utopia: A study of the foundations of critical theory, Columbia University Press, New York.

Brumer, S. E. nd Kellner, D. (1989) Critical Theory and Society: A reader, Routlege, London.

Buck-Mors, S. (1977) The Origin of Negative Dealectics. Harvester Press, Sussex.

Held, D. (1980) Introduction to Critical Theory, Hutchinson, London.

Jameson, F. (1971) Marxism and Form, Princeton University Press, Princeton, NJ (chs 1 and 2).

Jameson, F. (1990) Late Marxism: Adorno, or the persistence of the dialectic, Verso, London.

Jay, M. (1973) The Dialectical Imagination, Heinemann, London.

Kellner, D. (1989) Critical Theory, Marxism and Modernity, Polity Press, Cambridge.

Ray, L. (ed.) (1990) Critical sociology, Edward Elgar, Aldershot, Hants.

Rose, G. (1978) The Melancholy science, Macmillan, Basingstoke.

Schoolman, M. (1980) The Imaginary Witness: The critical theory of Herbert Marcuse, Free Press, New York.

Schoryer, T. (1973) The Critique of Domination, George Braziller, New York.

Therborn, G. (1977) “The Frankfurt School“, in Western Marxism: A critical reader, New Left Books, London, pp. 83-139.

Wellmer, A. (1974) Critical theory of Society, Seabury Press, New York.

هذان العملان ذكرا أيضا في النص:

Dowling, C. (1982) The Cinderella Complex: Women‘s hidden fear of independence, Fontana, London.

Lasch, C. (1980) The Culture of Narcissism, Sphere, London.

حواشي الفصل الحادي عشر

(*) إن مشروع عصر التنوير الذي يشير إليه المؤلف هنا هو الدعوة إلى بناء المجتمع على أسس علمية، واتخاذ العلم الطبيعي نموذجا لدراسة الظواهر المتعلقة بحياة الإنسان ووسيلة لإصلاح أحواله. (المترجم).

(*2) ولد لوكاش في 1885، وأصبح وزيرا في الحكومة التي تشكلت إثر ثورة 1919، والتي دامت مدة قصيرة. وبعد القضاء على الثورة، لجأ لوكاش إلى الاتحاد السوفييتي وعاش بها مدة طويلة. وقد توفي في 1971 (المترجم).

(*3) ومن العسير فهم الفرق بين القيمتين بطريقة المؤلف، والأوضح أن التليفزيون مثلا، له قيمة استعمالية إذ يمكن استعماله كأداة تسلية، وهو في نفس الوقت له قيمة تبادلية، حيث أنه يساوي مقدارا من المال عند شرائه أو قيمة معينة عند مبادلته بسلعة أخرى (المترجم). وفي مثال المؤلف تمثل قراءة الكتاب قيمته الاستعمالية، بينما يمثل سعره (قنينتان ونصف من المرطبات) قيمته التبادلية (المراجع).

(*4) بمعنى أن المجتمع الذي تنتفي فيه البطالة ويكون جميع أفراده في العمل الفعلي، هذا المجتمع سيتعرض للتضخم، وذلك بسبب أن الطلب على العمالة سيزيد على العرض، وهذا يؤدي إلى ارتفاع الأجور مما ينتج عنه زيادة في أسعار السلع والخدمات المنتجة، وهو ما يشكل التضخم (المترجم).

(*5) رسم الأسماء الأجنبية عندنا غير مستقرّ. والرسم المقترح هنا (والتر بنيامين) يخلط اللفظ الإنجليزي لـ Walter (والتر ـ والأصح وولتر) واللفظ الألماني لـ Benjamin. ولو لفظنا الاسم على الطريقة الإنجليزية لتوجب رسمه هكذا: وولتر بِنْجَمِنْ، ولو لفظناه على الطريقة الألمانية لكان الرسم هكذا: فالتربنيامين. ولابد من اختيار أحدهما (المراجع).

(*6) أدورنو (1903 ـ 1969) هوركهايمر (1895 ـ 1973)، ماركوزه (1898 ـ 1979) (المترجم).

(*7) لابد من ملاحظة أن مصطلحي instrumental reason العقل الأداتي و instrumental rationality العقلانية الأداتية يستخدمان كمصطلحين مترادفين يعنيان العقلية الأداتية، أما شرح هذه المصطلحات فيتكرر في المتن مرات عديدة (المترجم)

(*8) وتعني الثقافة المصنعة، أي الثقافة المصطنعة التي ينتجها النظام إنتاجا، وهي ثقافة زائفة تقف في مقابل الثقافة الشعبية الحقيقية الناتجة تلقائيا من تفاعل البشر ببعضهم البعض في إطار المجتمع (المترجم).

(89) الاسم السابق لما يعرف حاليا بجمهورية زمبابوي، التي كانت دولة تمارس التفرقة العنصرية. ولا يخفى ما في الإشارة من تهكم (المترجم).

(*10) أرنولد شوينبيرغ (1951 - 1874) موسيقي نمساوي (المترجم).

(*11) بالمعنى الفني للكلمة. والفنّ الطليعي هو دائما فنّ يخاطب حفنة من الناس، على عكس الفن السائد أو الفن الذي تنتجه «صناعةالثقافة» (المراجع).

(*12) إيروس هو إله الحب عند اليونان (المترجم).

(*13) هذا مصطلح لا يعني شيئا خارج السياق الحالي. فكلمة de-sublimation نحتت لتناقض كلمة

sublimation. وإذا ترجمنا هذه الأخيرة بكلمة «تهذيب» (وهذا هو معناها) فقد نترجم الأولى «بالترغيب» لأن هذا هو ما يفعله النظام الاستهلاكي. وهذا الترغيب «قمعي» لأن هذا النظام الاستهلاكي «يجبرنا» على توجيه الطاقة الجنسية لا إلى تأليف الكتب (مثلا) بل إلى إشباع الرغبة بطرق ملتوية (المراجع).

(*14) قواعد ـ بمعنى أماكن (المراجع).

(*15) أو للتماهي معها، كما يفضل بعضهم أن يقول (المراجع).

12 يورغن هابرماس: عودة إلى خزانة الملفات

تمهيد

درس هابرماس على يد أدورنو سنوات عدة، وهو يُعتبر بشكل عام الوريث الرئيسي المعاصر لتركة مدرسة فرانكفورت. وعلى الرغم من وجود أفكار مشتركة واضحة بينه وبين أسلافه، فإنه نحا بهذه المدرسة منحى مختلفا. ولقد قَارَنْتُ لوكاش بصفته ممثلا لنزعة تفاؤلية بكل من أدورنو وهوركهايمر وماركوزه بصفتهم ممثلين لنزعة متشائمة، ضمن إطار فكري متشابه في منطلقاته الأساسية؛ وذكرت أن ما جمع هؤلاء كان الاهتمام الشديد بحرية الإنسان مهما بَعُدت إمكانية وجود تلك الحرية عن أرض الواقع. أما في أعمال هابرماس فإن هذا الحماس أقل ظهورا رغم وجوده. وهو يتحرر من التذبذب بين التفاؤل والتشاؤم، ويركز جل تفكيره بدلا من ذلك على تحليل الفعل والبنى الاجتماعية أكثر من الكُتّاب الذين تناولناهم في الفصل السابق، محاولا العودة إلى شيء شبيه بالنموذج التحليلي الذي ناقشناه في مقدمة هذا الكتاب، مقسما الواقع إلى أجزاء متباينة ومشيرا إلى وجود علاقات عامة

جدا بين تلك الأجزاء. وهابرماس يطور نظاما آخر للمفات - ليس بدرجة تعقيد نظام بارسونز، إلا إنه مع ذلك نظام للملفات - فهو له ميل خاص إلى ترتيب الأشياء ترتيبا ثلاثيا، من أشكال المعرفة إلى مراحل التطور الاجتماعي.

ولا جدال في انتماء هابرماس إلى اليسار، إلا أنه، وربما بشكل غير متوقع، ينتقد التقاليد الفكرية التي ينتمي إليها، الأمر الذي انتهى به أخيرا إلى النأي بنفسه عن الحركة الطلابية التي ظهرت في الستينيات، وهو يقدم نقدا جذريا للماركسية ويعود إلى العديد من أفكار بارسونز. ويمكن النظر إليه، في إطار أفكار هذا الكتاب، أولا، باعتباره متمسكا بتصور يزاوج بين البنية والفعل في نظرية كلية واحدة، وسوف نرى أن هذا الموقف سيكون المصدر الأساسي لانتقاد أعماله، وثانيا، بوصفه مدافعا عن «مشروع الحداثة» وبالأخص عن فكرتي العقل والأخلاق الكليين. أما حجته في ذلك فهي أن مشروع الحداثة لم يفشل، بل بالأحرى لم يتجسد أبدا، ولذا، فالحداثة لم تنته بعد. ويظهر أن هذا الموقف يضعه في اتجاه معارض تماما مع أسلافه بالنظر إلى موقفهم من نقد عقل التنوير، إلا أن موقفه يتضمن الإصرار على جدل التنوير، أي على أن عملية التنوير لها جانبان. يتضمن أحدهما فكرة البناء الهرمي والاستبعاد، كما يدّعي كتاب ما بعد الحداثة - في حين يحمل الجانب الآخر إمكانية إقامة مجتمع حر يسعد به الجميع على الأقل. إن نظرية ما بعد الحداثة تفتقد إلى هذا العنصر الأخير، وهي أيضا واقعة في مأزق آخر، وهو أن رفضها للعقل يعتمد في واقع الأمر على استخدام العقل لتبرير موقفها هذا، شأنها في ذلك شأن باقي النظريات.

وسنرى أن هابرماس يتبنى ما دعوناه بحركة «التحول اللغوي»، ويرى أن ذلك لن يقود إلى التخلي عن الأمل في تحقيق المعرفة الكلية أو الأخلاق الكلية، بل بالأحرى يمكن أن نجد في فلسفة اللغة - أو ربما في اللغة ذاتها - المعايير لمثل تلك المعرفة والأخلاق.

نظرة هابرماس للنظرية النقدية

يميز هابرماس في أعماله المبكرة بين ثلاثة أشكال للنظرية، جميعها

ضرورية للتطور البشري في رأيه. وتلك الأشكال الثلاثة للنظرية تقوم بدورها على ثلاث «مصالح معرفية». وما يعنيه بالمصالح المعرفية هو أننا دائما نطور المعرفة لغرض معين، وتحقيق ذلك الغرض هو أساس مصلحتنا في تلك المعرفة. وهذه الفكرة ليست مختلفة عن القول بأن الطالب تصبح لديه «مصلحة» في نوع بعينه من المعارف، تحقيقا لغرضه في الحصول شهادة تمكّنه من الحصول على وظيفة. على أن المصالح التي يتناولها هابرماس بالنقاش هي مصالح مشتركة بيننا جميعا، بحكم أننا أعضاء في المجتمع الإنساني. ودعواه هذه تمتد جذورها إلى أعمال ماركس الأولى، حيث يمكن هنا أن نتلمس بداية نقده الرئيسي للنظرية الماركسية. إذ يذهب إلى أن العمل ليس هو وحده ما يميز البشر عن الحيوانات ويجعلنا قادرين على تحويل بيئتنا، بل واللغة أيضا، أو قل القدرة على استخدام العلامات للتواصل بعضنا ببعض. وهذه فكرة لا تختلف عن تلك الموجودة عند جورج هربرت ميد. إن هاتين القدرتين، القدرة على العمل والقدرة على التواصل، تفضيان إلى ظهور شكلين مختلفين من أشكال المعرفة. فالعمل يؤدي إلى ظهور المصلحة التقنية، وهي المتمثلة في السيطرة على العمليات الطبيعية واستغلالها لمصلحتنا. فنحن جميعا، على سبيل المثال، لنا مصلحة في تطور الكهرباء واستخدامها، لأننا جميعا سننتفع بها.

وهذه المصلحة تؤدي إلى قيام ما يدعوه هابرماس بالعلوم التحليلية التجريبية - وهي تلك العلوم التي دعاها الرعيل الأول من هذه المدرسة بالعلوم الوضعية، وهي العلوم التي سيدعوها الطرفان بالعقل الأداتي. غير أن هابرماس يؤكد على مكانة هذه المعرفة في حياة البشر - حتى حينما تُطبق على حياة البشر - وذلك لأننا جميعا نتأثر بالعمليات الطبيعية التي تحدث خارج وعينا، وهي عمليات لا سلطان لنا عليها. أما المنظّرون الأوائل فقد استهانوا بهذا الصنف من المعرفة أكثر منه. وكل مصلحة تنمو من خلال ما يدعوه هابرماس «بالوسط» Media - وهو المجال الذي تُوضع فيه المصلحة موضع التنفيذ. والمصلحة التقنية متأصلة في العمل وتنمو من خلاله، أما المشكلة مع العقل الأداتي فلا تكمن في أن هذا العقل ذاته فاسد أو يقود إلى الهيمنة، بل تكمن في أن ذلك العقل قد اكْتَسب في المجتمعات الحديثة الأولوية على الأشكال الأخرى من المعرفة.

وتؤدي اللغة، وهي الوسيلة الأخرى التي يحول بواسطتها البشر بيئتهم، تؤدي إلى ظهور ما يدعوه هابرماس «بالمصلحة العملية»، وهذه بدورها تؤدي إلى ظهور العلوم التأويلية. وينصب اهتمام «المصلحة العملية» على التفاعل البشري - أي على طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض، وطريقة فهمنا لبعض، والسبل التي نتفاعل بها في إطار التنظيمات الاجتماعية. إن الهيرمينيوطيقا Hermeneutics هو علم التأويل. ويمكن اعتبار عدد من المنظورات التي تناولناها سابقا منظورات تأويلية: كالتفاعلية الرمزية، ومنهجية النظام الاجتماعي، والتحليل البنيوي للثقافة، واتجاه ما بعد البنيوية، إذ تهتم جميعها، بطريقة ما، بفهم ما يقوله البشر، وما يفكرون به، وعلاقة ذلك بأفعالهم. وقد ظهر هذا المصطلح أول ما ظهر مع تأويل النصوص المقدسة، أي فهم الرسالة الآلهية، أما اليوم فهو يرتبط في غالب الأحيان بنوع من الجدل الفلسفي المجرد، الذي يهتم بما نعنيه «بالفهم» وبسبل الوصول إليه. ويعتبر هانس غيورغ غادامر Hans -Georg Gadmer حجة في هذا العلم، وقد دخل هابرماس في جدل طويل معه حول طبيعة الفهم. والمصلحة العملية تنمو وسط التفاعل، وتهدف إحدى أفكار هابرماس الأساسية، إلى الكشف عن الوسيلة التي بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشويه عملية التفاعل وتثير فيها الاضطراب والبلبلة، إذ إن سوء الفهم وارد بين البشر، ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم، مثلما يمكن أن يصابوا بعمى القلوب بشكل منظم. وهذا التشويه الأيديولوجي، كما يقول هابرماس، لا يمكن أن يُفهم من خلال أعمال غادامر.

ويذهب هابرماس إلى أن المصلحة العملية تُفضي إلى نوع ثالث من المصلحة وهي مصلحة الانعتاق والتحرر. وهذه المصلحة مرتبطة أيضا باللغة، وهي تسعى لتخليص التفاعل والتواصل في العناصر التي تشوهها. ومصلحة الانعتاق والتحرر تؤدي إلى ظهور العلوم النقدية من قبيل التحليل النفسي، وهو علم يتخذه هابرماس نموذجا. وتنطلق العلوم النقدية من التسليم بقدرتنا على التفكير وعلى الوعي وعيا ذاتيا بما نعمل، وعلى أننا عند اتخاذ أي قرار نقوم بوزن الأمور واتخاذ ما هو أصوب منها، على أساس الوقائع المعروفة لدينا عن الحالة، وانطلاقا من إدراكنا لقواعد التفاعل المقبولة اجتماعيا. والتشويه يقع حينما تُخفى وقائع حالة معينة

عن بعض المشاركين في عملية التفاعل أو عنهم كلهم، وعندما تَحُول القوانين بطريقة أو أخرى بين البشر وبين مشاركتهم بصورة كاملة في عملية اتخاذ القرار. وغاية العلوم النقدية القائمة على مصلحة التحرر هي الكشف عن التشويه القائم في التفاعل والتواصل وإصلاحه.

وهذه الفكرة هي أساس نظرية هابرماس النقدية ومنطلقها، والتشابه بينها وبين النظرية النقدية التقليدية باد للعيان. والوسط الذي من خلاله تنمو هذه المصلحة هو القوة، وهي تتمثل في الصراع الموجود في كل المؤسسات الاجتماعية وهو صراع هدفه النهائي اشتراك الجميع في عملية اتخاذ القرار. ولقد اتُّخذ التحليل النفسي نموذجا للعلوم النقدية لأنه يرمي إلى إطلاع المريض على العمليات اللاشعورية التي توجه أفعاله، ووضعها تحت نوع من المراقبة الواعية في جو تنمو فيه رويدا رويدا علاقة متكافئة بين المريض والمحلل النفسي.

يتوجه هابرماس في أعماله الأخيرة - وبخاصة في «نظرية فعل التواصل» The Theory of Communicative Action (1984 , 1987)، إلى فلسفة اللغة ابتغاء توسيع أساس النظرية النقدية، وقد قدم أطروحة صعبة سنجملها في مراحل ثلاث:

1 - فهو يدعو إلى ضرورة التحرر مما يدعوه «بفلسفة الوعي»، التي يعني بها الفلسفة التي ترى العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع (ولو عبرنا عن ذلك بمصطلحات ألتوسير لقلنا إننا بحاجة إلى التحرر من منظومة الفكر التجريبي). وحصر رؤية العالم على هذا النحو سيجعلنا أسرى للعقل الأداتي (حيث الذات هي التي تقوم بعمل شيء ما للموضوع)، وللنزعة التشاؤمية التي خيمت على أدورنو وبطريقة مختلفة على ماكس فيبر. فالخلاص والانعتاق لا يمكن أن يأتيا من هذا الموقف.

2 - المرحلة الثانية يلخصها ديفيد راسمسن David Rasmussen بوضوح خيرا مما أستطيع أنا، على النحو التالي: يمكن أن يتخذ الفعل صورتين، الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل. الأول يتضمن الفعل الغائي العقلاني في حين أن فعل التواصل هو ذلك الفعل الذي يرمي للوصول إلى الفهم. وفعل التواصل هو فعل لا أداتي بالمعنى التالي: (إن أي تفاهم يتم التوصل إليه عن طريق التواصل له أساس عقلاني: ذلك أنه تفاهم لا يمكن فرضه

فرضا من قبل أي من الطرفين، أداتيا كان ذلك الفرض عن طريق التدخل في الموقف تدخلا مباشرا، أم استراتيجيا، عن طريق التأثير في قرارات الخصم). ومثل هذا الفعل يحمل في طياته ادعاء بالصدق، وهذا الادعاء، من حيث المبدأ، قابل للنقد، فمثلا يستطيع الشخص الموجه له هذا الفعل أن يستجيب بنعم أو لا حسب ما يروق له. وأفعال التواصل بهذا المعنى هي أفعال أساسية لا يمكن ـ كما يقال ـ اختزالها إلى أفعال غائية. ولو كانت تلك الأفعال أفعالاغائية لعاد المرء ثانية إلى إشكالية فلسفة الوعي على وجه التحديد (Rasmussen, 1990:27 ; الاقتباس داخل التلخيص مأخوذ عن Habermas, 1984:287).

3 ـ يترتب على إعطاء فعل التواصل الأولية عدة أمور:

أولا، أن العقلانية بهذا المعنى ليست مثالا نقتنصه من وسط السماء، بل هو موجود في لغتنا ذاتها ـ وخاصيتها الأهم، وهي تلك التي يركز عليها هابرماس في حواره مع أنصار ما بعد الحداثة ـ أن هذه العقلانية تستلزم نسقا اجتماعيا ديمقراطيا يشمل الجميع ولا يستبعد أحدا، هدفه ليس الهيمنة بل الوصول إلى التفاهم. ثانيا، ثمة نظام أخلاقي ضمني يحاول هابرماس الكشف عنه ـ وأعني به الأخلاق الكلية، وهي فكرة لها وقع سيئ عند علماء الاجتماع: إذ كيف يمكننا حتى مجرد التفكير بنظام أخلاقي ينطبق على جميع البشر بشتى مشاربهم وأنماط حياتهم؟ على أنني أرى أن النظام الأخلاقي هو حل بارع تماما، رغم قلة خبرتي وعدم علمي التام بفلسفة الأخلاق، لتقييم هذا الرأي أو ربما حتى لتفسيره تفسيرا صحيحا. وكثيرا ما يشار إلى هذا النظام الأخلاقي «بالأخلاق الإجرائية» الذي لا يتوجه إلى تحليل مضمون المعايير بقدر توجهه إلى طريقة التوصل إليها. ويتم التوصل إلى تلك المعايير في الوضع الذي يقترحه هابرماس عبر نقاش حر عقلاني، تُبحث فيه نتائج كل معيار من تلك المعايير الأخلاقية انطلاقا من خاصيته الكلية: أي هل يَلقى القبول والرضى عن طريق الإقناع العقلي وليس عن طريق القوة والقسر؟ أما مضمون المعايير فيعتمد ـ حسب فهمي ـ على ظروف المجتمع الخاصة. ومرة أخرى، قد يُنظر إلى ما قام به هابرماس هنا على أنه محاولة لإنقاذ اتجاه الحداثة، ذلك أن الحداثة تستدعي أن يقوم النظام الأخلاقي على أساس عقلاني، وليس على أساس

التقاليد، التي هي في موضع تساؤل دائم. وما يصبح مهما في هذا السياق ليس هو التساؤل عن مضمون الاختيار الأخلاقي، بل عن طريقة الوصول إلى ذلك الاختيار. ثالثا - وهذه مسألة تناولتها من قبل - هناك فكرة وجود مجتمع ديمقراطي بحق، يكون فيه للجميع فرص متكافئة للوصول إلى أدوات العقل، كالمساهمة في الحوار، ولأن يكون لكل فرد فيه صوت مسموع يحسب حسابه عند اتخاذ القرار النهائي.

إن النظرية عند هابرماس إذن هي نتاج للفعل البشري وتخدم غايات ذلك الفعل. وهي بشكل أساسي أداة لتحقيق حرية أكبر للبشر، وهي تتطور بعدة مستويات متباينة. وبذا تأخذنا بعيدا عن الأعمال المتأخرة لهوركهايمر وأدورنو وأصحاب اتجاه ما بعد البنيوية، الذين ترتبط المعرفة عندهم بالهيمنة والاستعباد. وتتضمن نظرية هابرماس أيضا تطويرا لأعمال ماركس الأولى، بتحويل التركيز على العمل نحو التركيز على اللغة والتواصل. ونقد هابرماس لماركس هو ما سنلتفت إليه الآن.

نقد الماركسية ورؤية هابرماس للتطور البشري

أصبح الجزء المُبدع من أعمال ماركس، عند هابرماس وأعضاء مدرسة فرانكفورت القدامى، مدفونا تحت خرسانة النزعة الأداتية أو الوضعية. ويرى هابرماس أن مسؤولية ذلك تقع على عاتق ماركس نفسه، وعلى تركيزه تركيزا شديدا على العمل باعتباره الخاصية المميزة للبشر. وعلى الرغم من أن هابرماس يرى فى العمل، والعقل الأداتي بُعدين مهمين للحياة الإنسانية، فإنه يذهب إلى أن العمل المنظم اجتماعيا ليس كافيا وحده لتحديد وضع البشر، بل اللغة والتواصل هما العاملان الحاسمان في الواقع. ويرى هابرماس أن المستوى الاقتصادي للتشكل الاجتماعي ليس هو المستوى المهيمن في المجتمعات الرأسمالية إلا في مرحلة الرأسمالية المبكرة؛ وهو لا يتمسك كألتوسير بالفكرة القائلة بأن المستوى الاقتصادي هو المُحَدِد «في المستوى الأخير». بل يذهب إلى أنه يلزم النظر إلى عامل آخر، إلى مستوى آخر من مستويات التشكل الاجتماعي من أجل فهم تطور المجتمع الإنساني. وهذه هي النقطة التي يبدأ هابرماس منها التحرك صوب بارسونز. فهو يشير، على سبيل المثال، إلى أن كل نمط من أنماط المجتمع محكوم بشبكة

مؤسسية من نوع معين: قد تكون مؤسسات اقتصادية كما هو الحال في مراحل الرأسمالية الأولى، أو مؤسسة الدولة في حال الرأسمالية في مراحلها المتأخرة، أو القرابة كما هو حاصل في المجتمعات القبلية. على أنه يمكن النظر إلى هذه المؤسسات باعتبارها تجسيدا للقيم والمعايير الثقافية، التي يراها تتطور بشكل تصاعدي نحو درجات أعلى وأعلى من العمومية.

ولنضع الفكرة بصورة أخرى، نقول إن المجتمع البشري ينتظم حول أفكار معينة ـ قيم، معايير، أو ما شابهها، وتتطور هذه الأفكار عبر التاريخ لتصبح قابلة للتطبيق أكثر فأكثر. ويدين هابرماس هنا لماكس فيبر حول تصوره لعملية العقلنة التاريخية. وهو يتخذ نمو الإنسان نموذجا للتحليل الاجتماعي، إذ إننا نتعلم في طفولتنا أولا أن نُحدد أشياء معينة بذاتها ونطلق عليها أسماء: فعلى سبيل المثال نصنف الحيوان الأليف عندنا في المنزل «بالكلب». ثم نصعد من هذه المرحلة إلى مرحلة أخرى يكون باستطاعتنا فيها أن نطلق كلمة «كلب» لتحديد أنواع عديدة من الحيوانات، ليس فقط تلك المشابهة لكلب منزلنا، بل للكلاب جميعا بغض النظر عن شكلها. وعلى الرغم من أن تطبيق هذا النموذج على المجتمع الإنساني يمكن أن يؤدي إلى عكس وجهة نظر ماركس تماما، إلا أن هابرماس يؤكد أن الآليات التي تؤدي إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى في التطور الاجتماعي، ليست آليات ثقافية بل اقتصادية ـ بالرغم من أن نقاده قد ذهبوا إلى أنه لم يحدد هذه الآليات تحديدا كافيا. وكل مرحلة تطورية من تلك العملية تخلق مجموعة جديدة من المشكلات والإمكانيات، ويقترح هابرماس ـ كما يظهر ـ أن يحدث التغيرحينما تستنفد الإمكانيات المتاحة للتطور البشري مع بقاء المشكلات عالقة. والحق، أنه يشير إلى «قوة تطورية دافعة غير متوقعة» تنقل المجتمع إلى المرحلة المقبلة. وهذا الكلام، مهما قلَّبته، لا يمكن أن يكون تحديدا دقيقا للآليات الفاعلة في عملية التطور.

ويأخذنا تحليله المفصل لعملية التطور تلك إلى المستوى الأيديولوجي، وليس إلى المستوى الاقتصادي للتشكل الاجتماعي، وهنا يستخدم هابرماس آراء فرويد بطريقة لافتة للنظر. ففرويد يبيّن أن المؤسسات الاجتماعية لا توجد لتسهيل عملية الإنتاج الاقتصادي والمحافظة عليها فحسب، بل من أجل كبت الشهوات التي تجعل الحياة الاجتماعية مستحيلة أيضا. ويشير

كما يفعل ماركوزه إلى أن درجة الكبت الضرورية تلك تتباين من مجتمع لآخر ومن طبقة اجتماعية لأخرى. والكبت الضروري للحياة والبقاء في المجتمع يتضمن تشويها لعملية التواصل والتفاعل، ما لم نكن على علم بالقوى اللاشعورية التي تؤثر أو تحدد سلوكنا. ومنحى التطور يتجه إلى نظام أقل كبتا وتشويها، ويستخدم هابرماس ثانية نموذج نمو الإنسان لتتبع ذلك التطور. وهو يتعامل مع هذا التطور في ثلاثة مجالات: في مجال زيادة استقلال الشخصية، وزيادة القدرة على إطلاق أحكام أخلاقية والتصرف بمقتضاها، ثم نمو الطابع الكلي للأنظمة الأخلاقية والقانونية.

وينظر هابرماس إلى عملية تطور المجتمعات الإنسانية من عدة زوايا أخرى، منتهيا عادة إلى وضع تصنيف ثلاثي. وما أريده هنا ليس تحليل تلك العمليات التطورية تحليلا مفصلا، بقدر رغبتي في التأكيد على مقدار تراجع النظرية النقدية على يده، إلى شكل أكثر تقليدية من أشكال نظرية الفعل. فالمجتمع يُرى في هذه الحالة نتاجا لفعل الإنسان، وهو يقوم على المعايير والقيم، ولابد للنظر إلى تطور تلك المعايير والقيم إن أردنا فهم التغير الاجتماعي. وأساس النقد الاجتماعي يكمن في الهدف الذي نَنْشُد التطور الاجتماعي أن يتحرك صوبه، والمتمثل في مجتمع عقلاني كلي يشارك فيه الجميع على قدم المساواة، ووضع يكون فيه التواصل تواصلا غير مُشَوَّه ـ أي إلى الوضع المثالي للحوار، وهو الوضع الذي دأب هابرماس على بيانه. وحصيلتنا من هابرماس كحصيلتنا من بارسونز، وهي أننا نخرج بتصور لا يكاد يذكر لمستويات التنظيم الاجتماعي قوامه تغليب المستوى الثقافي على غيره من المستويات، دون الإحاطة بالعمليات السببية، وبنسق تصنيفي عام، وليس بنسق تفسيري.

تحليل هابرماس للنظام الرأسمالي الحديث

تفتقد مناقشة هابرماس للرأسمالية الحديثة ذلك الحماس الذي اتسمت به أعمال الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت. فهابرماس يرى في الرأسمالية أساسا مرحلة من مراحل التطور ـ مرحلة يمكن أن تنحرف فتؤدي إلى كارثة ـ لكنها عنده نسق اجتماعي وليس شرا مستطيرا. ولقد ركز، شأن الرعيل الأول، على ظاهرة الهيمنة التقنية والعقل الأداتي السائدة في هذا

النظام، ويمكن أن نتلمس أيضا في ثنايا أعماله حنينا إلى مرحلة الرأسمالية الأولى، التي يمكننا أن نجد فيها حسب قوله بدايات تكوُّن «رأي عام» حقيقي: في الأماكن العامة، في المقاهي، ومن خلال وجود مجموعة كبيرة من المجلات والجرائد نسبيا، فضلا عن وجود عدد محدود من الأشخاص الذين كان باستطاعتهم أن يتناولوا القضايا العامة التي كانوا على علم مشترك بها بصراحة وبحرية. ويمكن تحديد هذه الفترة في بريطانيا بنهاية القرن الثامن عشر تقريبا، وهذه الفترة تقترب مما يسميه هابرماس بالوضع المثالي للحوار. إلا أن تلك العملية كانت محدودة النطاق، لأن البنية الطبقية لتلك المرحلة المبكرة من حياة الرأسمالية جعلت المشاركة في خلق الرأي العام امتيازا للقلة، ولأن تطور النسق الاقتصادي والبنية الطبقية التي كان يستند عليها ذلك الرأي العام، أديا إلى تقويض المجال العام في واقع الأمر. ويرى هابرماس أن الرأسمالية الحديثة تتميز بهيمنة الدولة على الاقتصاد وعلى المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية، وأن شؤون الحياة العامة لم يعد يُنظر إليها باعتبارها مجالا للنقاش والاختيار، بل باعتبارها مشكلات تقنية تُحل بواسطة خبراء يستخدمون في عملهم عقلانية أداتية.

لقد وصل تدخل الدولة وما استتبعه من نمو العقل الأداتي إلى حد خطير - كما يذهب هابرماس - حتى أضحت «اليوتوبيا السلبية» ممكنة(*). وقد وصلت عقلنة القرارات التي تخص الشأن العام إلى حد تفويض الكمبيوتر بالقيام بهذا الدور بدلا من التنظيمات الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى استبعاد تلك القرارات من مجال المناقشة العامة تماما. وهذا الوضع يمكن أن يعتبره بارسونز تأكيدا تاما لنظريته، ولكن بالرغم من تشابه هذا الاستنتاج مع ما وصل إليه بارسونز، فإن هابرماس يتخذ موقفا نقديا من هذا الوضع. ويرى هابرماس أن علم الاقتصاد والاجتماع الماركسيين التقليديين بتركيزيهما على الصراع الطبقي، لم يعودا قادرين على فهم أوضاعنا الجديدة. نعم إن الخلافات حول الأجور وتحسين شروط العمل ما زالت قائمة، إلا أن الصراعات الحقيقية والمهمة أصبحت تثور في مكان آخر في التشكل الاجتماعي، وإن نحن أردنا تجنب إمكانية فقدان الإنسان لسيطرته على الحياة الاجتماعية، فإن علينا أن نفهم هذه الصراعات بضروبها الجديدة. وتلك النقطة تقودنا إلى ما قد يُعتبر أهم إسهامات

هابرماس في تحليل المجتمع الحديث، أعني نظريته حول الأزمات.

ومن المفيد إثارة جملة من النقاط قبل الولوج إلى هذا الجزء من عمله. أولها أن هابرماس لا يرى أن العلاقة بين الانتقال من مرحلة تطورية إلى أخرى، وبين انخفاض مستوى الكبت الضروري (لاستمرار المجتمع) علاقة مباشرة، فكل مرحلة تأتي لنفسها بمشكلات جديدة وبأنواع جديدة من الكبت والتشويه، وتبدأ بتحريك عمليات جديدة للتغيير. وتحاول نظريته في الأزمات أن تتَتبَع جذور تلك العمليات عبر تطور الرأسمالية. ثانيها، أن هابرماس يستخدم مصطلحات ذات صلة بنظرية بارسونز من قبيل تكامل النسق والتكامل الاجتماعي[2*]. والتكامل الاجتماعي يشير ـ على حد فهمي ـ إلى تلك الأنساق المؤسسية التي يرتبط بها البشر، وهي تتصل بالتجربة التي يعيشها الناس في علاقاتهم ببعضهم ومع أنفسهم. أما تكامل النسق فيشير إلى أنساق المؤسسات التي يكون الناس فيها على صلة ببعضهم، وهي آليات التوجيه التي تبقيهم معا وتوجههم في علاقاتهم ببعضهم، وهنا أيضا يكتسب تعبير «حفظ الحدود» أهمية خاصة. وسأعود إلى هذا بعد قليل. وكلمة الأزمة ذاتها تُستخدم لتشير إلى تغير في النسق يستشعره الإنسان على هيئة تهديد لهويته الاجتماعية على مستوى التكامل الاجتماعي. وحسبما يذهب هابرماس، فإن هذين «المستويين» المعروفين في الواقع بالبنية والفعل لابد أن يُدرسا مجتمعين معا.

وقد حدد (كما نتوقع) ثلاثة أنماط من الأزمة اعتبرها لصيقة بالنظام الرأسمالي. ويطفو على السطح، في كل مرحلة من مراحل تطور الرأسمالية، نمط تلك الأزمات، دون أن يعني ذلك أن النمط السابق قد قضي عليه. ويتشابه تحليل هابرماس لمرحلة الرأسمالية المبكرة مع تحليل ماركس، حيث تحتل الأزمات الاقتصادية مركز الصدارة. غير أن النظام الرأسمالي يمكن اعتباره مزيجا من عدة أنساق فرعية (إحَزِرْكَمْ !)[3*] ـ اقتصادية وسياسية وثقافية اجتماعية ـ والأزمة تنتقل فيه من نسق إلى آخر من تلك الأنساق الفرعية مع تطور النظام. والأزمات الاقتصادية التي تؤدي إلى الصراع بين العمل ورأس المال هي أزمات في صلب النظام. وما ازدياد قوة الدولة وتدخلها إلا استجابة لهذه الأزمات ومحاولة للسيطرة عليها ـ وهي محاولة ناجحة بشكل عام ـ رغم أن هابرماس لا يدعي أن الأزمات الاقتصادية قد

اختفت، فمن الصعب في هذه الظروف خاصة التمسك برأي كهذا.

وتؤدي زيادة تدخل الدولة إلى ما يدعوه هابرماس بأزمة العقلانية. وهذه أيضا أزمة من صميم النظام الرأسمالي، تنشأ بسبب الاقتراض الدائم للدولة من أجل تأدية وظائفها، مما يؤدي إلى خلق تضخم دائم وأزمة مالية مستفحلة. إنها أزمة عقلانية لأن المشكلات تكمن في المحصلة النهائية، في عدم قدرة الدولة على التوفيق بين المصالح المتباينة والمتضاربة لرأس المال الخاص. وتتبع سمة اللاعقلانية الجوهرية تلك - التي يسميها ماركس عادة «بفوضى السوق» - من الفكرة القائلة إن بالإمكان بناء مجتمع مستقر ومنظم، من مصالح خاصة متضاربة. وتظهر أزمة العقلانية، على مستوى التكامل الاجتماعي بوصفها «أزمة للشرعية»: ذلك أنه إذا لم تتمكن الدولة من إيجاد السبل الكفيلة للتوفيق بين المصالح المتضاربة لمواطنيها الذين تحكمهم، فإنها عندئذ سوف تفقد شرعيتها في أعينهم، لأنها فشلت في مهمتها الأساسية، ومن ثم يصبح مبرر وجودها موضع تساؤل. ونحن بإمكاننا ببساطة أن نلاحظ مستويي الأزمة اللذين يشير إليهما هابرماس، بتتبع اللغة السياسية لإدارتي تاتشر وريغان[*4]، فكلتاهما تبرران وجودهما على أساس دعوتهما للحد من تدخل الدولة في الاقتصاد والحد من الاقتراض من المال العام ومحاربة التضخم. وكلتاهما تريان نفسيهما على أنهما حريصتان على الشرعية المستمدة من السلطة المنتخبة.

وإذا أمكن إدارة أزمة العقلانية على مستوى النسق السياسي الفرعي، حينئذ يتغير مشهد الأزمة وينتقل إلى النسق الاجتماعي والثقافي الفرعي، ليظهر على شكل جديد يتمثل في أزمة الدافعية. ولئن كانت الأزمات الاقتصادية هي أزمات في تكامل النسق (النظام)، وكانت أزمات العقلانية هي أزمات نسق وتكامل اجتماعي، فإن أزمة الدافعية هي أزمة تكامل اجتماعي فحسب. ويؤثر طغيان الدولة وزيادة سيطرة الطبقة التكنوقراطية، تلك السيطرة اللازمة لإدارة الأزمات الأخرى، تؤثر هذه في إضعاف دافعية الناس للمشاركة مشاركة فاعلة في النظام على أي وجه من الوجوه. فحافز المنافسة الاقتصادية قد انتُزع تدريجيا من نفوس الناس هو والإيمان بقيمة العمل، ذلك الشعور الباطني بضرورة العمل. وهذا الشعور بدأ يختفي لأن العمل أصبح عملا رتيبا وبيروقراطيا، وأصبح الاقتصاد - كما يبدو - قادرا

على الاستمرار بقواه الذاتية. ثم إن تنامي قوة الدولة البيروقراطية يضعف إمكانية المشاركة المثمرة في عملية اتخاذ القرار، عبر المؤسسات الديمقراطية كالأحزاب السياسية أو الانتخابات. ولم يعد الاسم الذي يتخذه الحزب الحاكم ذا أثر كبير فيما يحدث فعلا. وقد يكون من الجائز النظر إلى بعض الحركات الاجتماعية الحديثة باعتبارها تمثل أعراضا لأزمة الدافعية، كالحركة الطلابية التي قامت في الستينيات، وحركة المرأة التي حدثت في عهد قريب، وحركة أنصار البيئة والحركة المضادة لاستخدام الذرة.

ويطرح هابرماس في كتابه «نظرية فعل التواصل» العديد من أفكاره هذه بطريقة مختلفة قليلا. فهو يتوسع هنا في بيان ما يدعوه بمفهوم «الحياة اليومية» Life-World، والظاهر أن هذا المفهوم يتطابق جزئيا مع مفهوم هوسيرل حول مجال التجربة المباشرة التلقائية، ومع مفهوم آخر مختلف من مفاهيم علم اللغة وهو مفهوم «نمط الحياة» Form of Life (المأخوذ من فتجنشتاين). ويرتبط مفهوم الحياة اليومية هذا، عند هابرماس بوضوح، بمفهوم التكامل الاجتماعي، أما تكامل النسق فيتناوله هذا بصيغة بارسونزية لا لَبس فيها. وتعني الحداثة بالنسبة للحياة اليومية أن مجالات عديدة من حياتنا الاجتماعية، قد أصبحت قائمة ليس على التقاليد بل على تفاهم عقلاني متبادل وعلى تواصل تُحْكِمُه الحُجة والمنطق. ولعل من يعرف النظرية النقدية لأدورنو وماركوزه حق المعرفة يدرك أن فكرة عقلنة الحياة اليومية، تحمل في طياتها معنى انتصار العقلانية الأداتية عند هؤلاء، أما عند هابرماس فإن هذه الظاهرة تعني العكس.

أما من وجهة نظر النسق الاجتماعي فإن الحداثة هي عملية تمايز واندماج - من خلال النقود والقوة على وجه الخصوص. وهذه عملية صادفناها سابقا عند بارسونز، ويتطور النسق الاجتماعي عبر «العقل الوظيفي» الذي هو - حسب فهمي له - شكل من أشكال العقل الأداتي الذي يفرض النسق نفسه على الأفراد بواسطته. وقد تمكَّن هابرماس، بفصل الحياة اليومية عن النسق الاجتماعي (تحليليا على الأقل) من أن يقدم نوعا من أنواع الوظيفية النقدية. وهو يعتبر أن هذا الفصل يحافظ على ما هو مفيد من التمييز الذي أقامه ماركس بين القاعدة والبناء العلوي، دون الالتزام بالمضمون الحتمي وبالعقل الأداتي التابعين للبناء العلوي. أما أساس

النقد فهو الطريقة التي يغزو بها العقل الوظيفي التابع للنسق الاجتماعي - وهو من وجهة نظر النسق يعني التقدم - الحياة اليومية ويضعف العقل التواصلي. أي أن الاعتراض ينصب على سبيل تحقيقنا لعملية التقدم في الحياة اليومية، وهي العملية التي تتحقق من خلال القوة والمال.

ولنضرب مثلا من النظام القضائي - وهو نظام قائم على السلطة والقوة - يفرق هابرماس بين القانون التنظيمي Regulative Law والقانون التكويني Constitutive Law. والأول - كما أفهمه - يقر بما هو قائم في الحياة اليومية من علاقات وينظمها، في حين أن الثاني يُحدث شيئا. وسأضرب مثالين من عندي: يقيم البشر في حياتهم اليومية علاقات جنسية ويقطعونها. وهذه العلاقات تنتج في بعض الأحيان أطفالا ويبدو لي أن القوانين المنظمة المتعلقة بالزواج والطلاق والحضانة، إلخ، تهتم بحماية الأطراف الداخلة في العلاقة جميعها من مختلف ضروب العسف والظلم، ووضع إطار للحوار العقلاني والاتفاق المتبادل حول تقسيم الممتلكات وحضانة الأطفال وغير ذلك. أما القوانين التكوينية فتكوّن علاقة معينة لم تكن لولاها لتتكوّن، ومن أمثلة ذلك إعطاء حق الحضانة تلقائيا لأحد الوالدين (الأم عادة). ويظهر أن هابرماس يقترب من ظاهرة أكثر عمقا وهي ظاهرة وقوع مجالات كاملة من العلاقات الشخصية، خاصة من خلال تطور دولة الرفاه، تحت حكم القانون ومتطلباته، الأمر الذي يقتضي تجريد تلك العلاقات من سياقاتها الاجتماعية والإنسانية. ولعل بإمكان المرء أن يصف هذه النقطة بأنها «لحظة هابرماس الفوكوية»[(*5)]. ويرى هابرماس أن نوعا جديدا من الثقافة أخذ يحل محل الأيديولوجيات المختلفة وهي «ثقافة أهل الاختصاص» Expert Culture، وكانت الأيديولوجيات تمكننا على الأقل من محاولة الإحاطة إحاطة عامة بما يحدث حولنا من أمور. أما هذه الثقافة الجديدة، فقد أمسينا في ظلها خاضعين شيئا فشيئا إلى أطر معرفية جزئية يتحكم فيها أناس آخرون غيرنا. مما يخلق وعيا متجزّئا.

كان هذا عرضا سريعا لأبرز آراء هابرماس أرجو أن يكون كافيا لإعطاء فكرة عامة عن تناوله للنظرية، ووجهة نظره حول التطور الاجتماعي وتحليله للمجتمع الحديث. وما أنويه الآن هو لملمة ما طرحته من قضايا على ضوء الانتقادات التي وُجهت لأعماله.

الخاتمة: فوائد الغموض

يبدو لي ـ على ضوء الأفكار العامة لهذا الكتاب ـ أن هابرماس يوشك أن يمسك بقطبي الحياة الاجتماعية وهما الفعل والبنية، دون تحويل أحدهما إلى الآخر، مع ظني أنه ليس سعيدا بهذا الموقف، حيث يبدو أنه، في المجال السياسي على الأقل، يُعطي الأولوية لعملية عقلنة الحياة الاجتماعية، علاوة على أنه يقدم لنا دراسة اجتماعية لظاهرة التجزّؤ.

ولقد استهدفت الانتقادات التي وجهت لهابرماس قضايا متعددة سأتطرق لاثنتين منها، أظنهما أهم من غيرهما. وسأتناول القضية الأولى بشيء من الاقتضاب، في حين سأتوسع في عرض القضية الثانية. فهابرماس لم يثبت ـ أولا ـ ولا يستطيع أن يثبت أولوية فعل التواصل على الفعل الاستراتيجي. وأنا شخصيا غير مقتنع بأن ذلك يجب أن يُبرهن عليه بصيغة مطلقة، فالمهم هو فكرة التواصل ذاتها وكونها تنبع من اللغة. فهذه الفكرة تزودنا بإمكانية أن يكون لدينا مثل أعلى نقيس بمقتضاه الأشياء وننقدها. فضلا عن أنه يزودنا بتصور آخر للعقل. وسأبين بعد قليل أن إعطاء الأولوية لفعل التواصل سيعيدنا إلى المشكلات القديمة المتعلقة بنظرية الفعل.

أما الانتقاد الثاني فيلخصه ديفيد راسْمَسِنْ ويربطه بالانتقاد الأول بأوضح ما يكون إذ يقول: «بإمكان المرء، من نظرة سريعة إلى بعض الانتقادات المهمة لأعمال هابرماس أن يخلص إلى أن أطروحته حول التحرر والانعتاق لم تثبت .ليس هذا فقط، بل إن محاولة إقامة النقد على التفرقة بين النسق والحياة اليومية، تقوض وضع التحرر الذي يزعمه والمشكوك فيه أصلا. لذلك يظهر أن مشروع هابرماس بمجمله يُعاني من تناقض في الأهداف. فإن أخذنا مشروعه الأكبر بأوضح معانيه، فسيظهر أن محاولة تأمين أولوية التواصل في فلسفة اللغة، تجهضها تلك التفرقة التي يقيمها بين النسق والحياة اليومية ـ ذلك أن تلك التفرقة تقيد مجالات أساسية من التجربة الاجتماعية للبشر، من التشكل عبر عمليات تنطلق من التواصل... أما إذا أخذنا مشروعه من حيث النسق الاجتماعي، فإن ظواهر بعينها فحسب يمكن أن تصنف تحت مقولة الإجماع. ولذا فإن حجته التي تدعم التحول اللغوي نحو النظرية الاجتماعية، وحجته التي تؤيد إقامة تفرقة بين

النسق الاجتماعي والحياة اليومية هما حجتان على طرفي نقيض. إذ إن الرغبة في تأمين أولوية التحرر من الإطار الأول (اللغة)، قد تقوضت بمحاولة تقيد التحرر من الإطار الثاني (المجتمع) Rasmussen, 1990 :54). ويتراءى لي أن هذا النقد هو نقد عادل ومحق، ويتطابق مع توجهي الذي ما فتئت أكرره طوال هذا الكتاب، والذي يتلخص في أنه لو أعطينا الأولوية لطرف على آخر في معادلة الفعل/ البنية لقوضنا النظرية من عروشها.

ولو أننا، بعكس ما قام به هابرماس، لم نحاول إعطاء أولوية معينة بل نظرنا إلى العلاقات بين شتى العمليات المتناقضة في جوانب عديدة من الحياة الاجتماعية، لكان بإمكاننا باستخدام أفكاره أن نجد أساس التحرر وأساس الفشل في التحرر - وهو موقف يعبر عن ذلك الغموض الذي لابد أن تواجهه أي رؤية سياسية واقعية، وهي مشكلة الحفاظ على الضرورات المتناقضة والقيم المتعارضة. وكما بيَّن وايت (1988) فإن ثمة تعارضا بين فوائد الحداثة وبين حياتنا الروحية والأخلاقية، ودولة الرفاه تقودنا إلى تحقيق قيم كلية، إلا أنها في ذات الوقت تسلب من حياتنا بعض جوانبها التي تمكننا من ممارسة قدراتنا الإنسانية في خلق الحيوات التي نحياها مع الآخرين. وقد يكون التركيز على سبل التوازن بين تناقضات الحياة الحديثة، وهي سبل متغيرة دوما، إحدى المسائل الجديرة بأن تُطرح من قبل القوى السياسية الجذرية الحديثة، لذا تجدني الآن أكثر تعاطفا مع هابرماس مما كنت عليه قبل عشرة أعوام[(*6)]. فما يقوم به هابرماس هو أكثر بكثير من مجرد العودة إلى خزانة ملفات بارسونز. إذ يقترح أن خزانة الملفات تلك ليست بحاجة إلى أن تحتوي على كل شيء، فحسبها أن تبقى حيث هي أو - إن شئنا استخدام لغة الفصل السابق - يؤكد أنه ليس ثمة من مخرج، ويرى أن بإمكاننا على الأقل إبقاء الجدران المحيطة بنا حيث هي، فلا تنطبق علينا (أو تنهار نهائيا).

قراءات إضافية

كتابات هابرماس المترجمة إلى اللغة الإنجليزية

لا توجد نقطة بداية سهلة في أعمال هابرماس، والأفضل هو اختيار أعماله التي تتناول قضايا تهمّك ولم أذكر هنا إلاّ أهم كتبه الحديثة:

Habermas, J. (1971) Toward a Rational Society, Heinemann, London.

Habermas, J. (1972) Knowledge and Human Interests, Heinemann, London.

Habermas, J. (1974) Theory and Practice, Heinemann, London.

Habermas, J. (1976) Legitimation Crisis, Heinemann, London.

Habermas, J. (1979) Communication and the Evolution of Society, Heinemann, London.

Habermas, J. (1984) The Theory of Communicative Action Vol. 1: Reason and the Rationalisation of Society, Polity Press, Oxford.

Habermas, J. (1987) The Theory of Communicative Action Vol. 2: A critique of functionalist reason, Polity Press, Oxford.

Habermas, J. (1989a) The Structural Transformation of the Public Sphere, Polity press, Oxford.

Habermas, J. (1989b) Moral Consciousness and Communicative Action, MIT Press, Cambridge, MA.

Habermas, J. (1990) The Philosophical Discourse of Modernity.

Twelve Lecture, Polity Press, Oxford.

الأعمال الثانوية والنقدية

أفضل مدخل هنا أيضا هو كتاب David Held. أما كتاب Thompson and Held فيضم أوسع مجموعة من الأعمال النقدية، في حين يتميز كتاب Rasmussen بعرضه الممتاز لأعمار هابرماس الأخيرة.

Held, D. (1980) Introduction to Critical Theory, Hutchison, London.

Ingram, D. (1987) Habermas and the Dialectic of Reason, Yale University Press, New Haven, CT.

Keat, R. (1981) The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and the Critique of Marxism, Basil Blackwell, Oxford.

Kortian, G. (1980) Metacritique: The Philosophical arguments of Jurgen Habermas, Cambridge University Press.

McCarthy, T. (1973) “A theory of communicative comeptence“, Philosophy of the Social Sciences, vol. 3, pp. 135-56.

McCarthy, T. (1978) The Critical Theory of Jurgen Habermas, MIT Press, Cambridge, MA.

Rasmussen, D. M. (1990) Reading Habermas, Basil Blackwell, Oxford.

Rockmore, T. (1989) Habermas on Historical Materialism, Indiana Universiuty Press, Bloomington and Indianapolis.

Therborn, G. (1971) “Jurgen Habermas: A new eclectic“, New Left Review, no. 67, pp. 69-83.

Thompson, J. B. (1981) Critical Hermeneutics: A study of the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas, Cambridge University Press, Cambridge.

Thompson, J. B. and Held, D. (1982) Habermas: Critical debates, Macmillan, Basingstoke.

White, S. K. (1988) The Recent Work of Jurgen Habermas, Cambridge University press, Cambridge.

Woodiwiss, A. (1978) “Critical theory and the capitalist state“, Economy and Society, vol. 7, pp. 175 - 92.

حواشي الفصل الثاني عشر

(*) تعني «اليوتوبيا السلبية» في هذا السياق كما أظن، أن سيطرة الدولة أصبحت كاملة بحيث لم يعد الإنسان قادرا على رؤية نظام بديل، يحقق له سعادة أكبر من ذلك النظام الذي يعيش في ظله حاليا (راجع معنى المصطلح في هامش ص 71) (المترجم).

(*2) سنستخدم مصطلح النسق والنظام كمصطلحين مترادفين انسجاما مع الاستخدام الشائع. فنقول مثلا، النظام الرأسمالي بدلا من النسق الرأسمالي (المترجم).

(*3) يسخر المؤلف من شغف هابرماس بالتقسيمات الثلاثية (المراجع).

(*4) عرفنا بمارجريت تاتشر فيما سبق، أما رونالد ريغان فهو رئيس الولايات المتحدة الأمريكية عن الحزب الجمهوري الذي حكم في الثمانينيات (المترجم).

(*5) الإشارة هنا إلى ميشيل فوكو الذي سبق التعريف به. والمقصود بهذه العبارة أن هابرماس أصبح شأن فوكو الذي يجرد الظواهر من سياقاتها التاريخية ليدرسها كبناءات مجردة. للحصول على فكرة واضحة ومركزة حول رأي فوكو هذا انظر: د. فؤاد زكريا، «الجذور الفلسفية للبنائية»، مرجع سابق: 38 ـ 42 (المترجم).

(*6) أي حين نشر الطبعة الأولى من هذا الكتاب، والذي أجرى عليه تعديلات أساسية تمشيا مع أحداث الجزء الأخير من هذا القرن كما بينها المؤلف بنفسه في مواضع عدة (المترجم).

خاتمــه

اللعب بالأفكار

تمهيد

أسعى في هذه الخاتمة إلى تحقيق ثلاثة أمور. أولها، التعليق بشكل عام على وضع النظرية الاجتماعية الراهن، وما قد نشاهده في المستقبل. وثانيها، الدفاع عن ضرورة استمرار دراسة النظرية الاجتماعية، مع تقديم بعض الاقتراحات حول أفضل السبل التي يمكن أن يسلكها الطلاب لتطبيق النظرية ـ ليس في تفكيرهم المتعلق بمسائل علم الاجتماع فحسب، بل وفي مسائل الحياة الأخرى بوجه عام. وثالثها، عرض بعض الأفكار النظرية الخاصة بي والمتصلة بما يمكننا تعلمه من التأمل نظريا في إحدى المسائل الرئيسية المطروحة في هذا الكتاب، والمتعلقة بطبيعة الحداثة وما بعد الحداثة.

لقد كتبت الطبعة الأولى من هذا الكتاب بعد الحرب التي دعاها كرستوفر برايَنْت (في Bryant and Becker, 1990) «بحرب المدارس الفكرية». لقد كانت تلك الفترة فترة إفراط في التنظير، أو قل إفراط في الآمال التي كان المنظرون يعقدونها على النظرية. وكان ذلك الوضع هو سبب وضع هذا الكتاب، واختياره موضوعا للخاتمة. وناقشت الأمر

آنئذ كما لو أنني كنت ساحرا يحاول استخراج الأرنب من القبعة(*). أو أقوم بالحركة الأخيرة للمّ شمل النظرية. وقد توصلت إلى نتيجة أحسبها كانت نتيجة لها صفة ما بعد الحداثة وهي: أنه ليس هناك أرنب ولا قبعة. أما الآن، فأظن أنني سأعدل تلك الصيغة: فإن كانت القبعة هي الحياة الاجتماعية التي يدرسها علم الاجتماع، فإننا نستطيع أن نسحب ليس فقط أشكالا متعددة من الأرانب، بل أي عدد من الحيوانات الأخرى، العديد منها غريبة وعجيبة. ولن يدّعي القدرة على استخراج الأرنب (أو قل النظرية التي ما بعدها نظرية) إلاّ قلة من الناس. ومن أولئك الذين عرضنا لهم في هذا الكتاب جدنز الذي يقدم لنا هيكلا يمكن تركيبه بصور عدة، لنحصل على أرانب مختلفة الأشكال والأنواع. وهابرماس يقول لنا ما معناه إنه قد تكون لدينا قبعة وقد يكون لدينا أرنب، ولكن المهم في نهاية الأمر ليس ما نستخرجه من القبعة، بل المهم الكيفية التي نقرر بها ما هو هذا الشيء الذي استخرجناه. أما المنظورات الأخرى، كما أعتقد، فليس بمقدورها الادعاء بأنها هي الأرنب، بل الأرنب الوحيد. وهي - والحق يقال - لم تعد تطرح مثل هذا الادعاء.

ومن العلامات السارّة في السنوات العشر المنصرمة أن المستوى النظري في علم الاجتماع ظل عاليا، ربما أكثر مما كان قبل أن تندلع حرب المدارس الفكرية. كما أن ثمة اتجاها جزئيا وليس شاملا يدعو منذ تلك الفترة إلى الآن، للعودة إلى «البحث الجاد» حيث يعتبر الإبداع الفكري رديفا لتطوير تقنيات مناهج البحث. والفضل يعود في ذلك إلى أنتوني جدنز أكثر من أي شخص آخر، فقد قدم، في سياق وضعه لنظريته، العديد من الأفكار التي طرحت في هذا الكتاب وأعطاها اعتبارا. وما يجري الآن في مجال علم الاجتماع والنظرية بوجه خاص، أو أحد الأمور التي تجري على الأقل، والتي أظن أنها ستستمر على الأرجح، هو ذلك الذي يصفه برايَنْت «بالنزعة العملية الجديدة». وقد بات من المسلم به الآن، حتى من أولئك المتحزبين لنظرية من النظريات، أنه لا يوجد هناك إطار نظري واحد شامل شمولا مطلقا. ولذا، أمسى الحوار المتواصل والانتقال من موقف نظري إلى آخر هو السمة السائدة، وذلك انطلاقا من قناعة تقول بأن المعرفة ليست تمثيلا للواقع بقدر ما هي «وسيلة لمجاراته». وأنا أتفق مع هذا الرأي، وستتناول

بقية هذا الفصل مسألة ما يحصل في النظرية من أمور أخرى ووضها في موضع الاختبار.

لماذا تدرس النظرية الاجتماعية؟

أظن أن من الصعب التخلي عن الرغبة في الحصول على أرنب وقبعة. فالحاجة إلى أن يكون لكل ذلك معنى قوية جدا، والشك ليس دائما سهل الاحتمال. وقد يكون من المهم أحيانا أن نقف ضد البحث عن اليقين، ومن المهم أحيانا أخرى القول بأن بعض الأمور تقترب من اليقين قدر ما يمكنها الاقتراب. ولقد مِلْتُ بوضوح للرأي الأول في الطبعة الأولى من هذا الكتاب. وقد لجأت إلى استخدام تفسيرات اجتماعية حياتية يغلب عليها التبسيط، لإثبات أن اليقين الظاهري أمر خطير. لكن النظرية الاجتماعية تظهر وتحتفظ بوجودها قائما، لأن الناس عندما يعيشون معا يجدون «ظواهر طارئة» - أي أشياء لا تنتج من تركيبهم البيولوجي أو الفيزيائي. وهذه الأشياء تشكل معا أهم المشكلات التي قد نواجهها بصفتنا جماعات أو أفرادا كالحرب، والانتعاش والانكماش الاقتصاديين، الفرص المتاحة أمامنا والمغلقة في وجوهنا ونحوها. والسبب الأول لدراسة النظرية الاجتماعية، وأهم الأسباب قاطبة، هو أن النظرية تتناول تلك المشكلات، وأحد الأسباب التي تجعلها صعبة عسيرة على الفهم هو أن تلك المشكلات التي تتناولها عصية على الحل. فإن كان الأرنب الاجتماعي سرابا، فإن الأرنب الاجتماعي الحياتي يكاد يكون خداعا[*2].

ما زال هذا الكلام صحيحا طبعا. ومع ذلك، فتجربتي طوال الأعوام المنصرمة علمتني أنه لا زملائي ولا طلابي بحاجة إلى إقناعهم بعدم جدوى التفسيرات الاجتماعية الحياتية المبسطة. بل إن من الصعب عليهم التسليم بأن ثمة عوامل بيولوجية تَحُدُّ من إمكانيات البشر وقابلياتهم، وشعبية نظريات التشييد الاجتماعي - التي تتضمن التفاعلية الرمزية، ومنهجية النظام الاجتماعي واتجاه ما بعد البنيوية فضلا عن بعض تفسيرات نظرية التشكيل والبنيوية نفسها، تتضمن التردد في التسليم بوجود تلك الحدود أو رفض الأخذ بها جملة وتفصيلا. ولا شك أن الحقائق العضوية لها تأثيرات أساسية على الحياة الاجتماعية. إن انقسامنا إلى رجال ونساء واختلاف

تركيبنا الجنسي، على سبيل المثال، وأهمية الجنسين لاستمرار الجنس البشري وتواصل الحياة، كل ذلك له تأثيرات مختلفة ومهمة أهمية كبرى في تنظيم الحياة الاجتماعية. وهذه الحقيقة العضوية تشبه حقيقة عضوية أخرى وهي أننا نولد ضعفاء بحاجة إلى رعاية، على عكس بقية الثدييات، ثم نكبر وينتهي بنا المطاف إلى الموت والفناء. وقد يكون من السهل على النظرية أن تتجاهل هذه الحقيقة الوجودية من حياتنا، عن طريق الادعاء بالغوص تحت ما يظهر على السطح والبرهنة على أن معاني هذه الظواهر هي من صنع المجتمع. لاشك أن المعنى يفسَّر اجتماعيا، ولكن مهما حاولنا جاهدين تجنب الموت فإننا جميعا ماضون نحو الموت. ولعل الطاقة الثورية الكامنة في النظرية تكون في أعظم درجاتها حينما تخترق سطح الأشياء لتكشف لنا أمرا لا نود الاعتراف به.

ومع أنه لا توجد نظرية شاملة، إذن، فإنه يبقى مع ذلك أن بإمكاننا أن نتعرف على الأشياء، وإن كانت هذه المعرفة خاضعة للشروط والتحفظات، وما نعنيه هو معرفة الواقع الخارجي، وليس مجرد مجاراة ذلك الواقع والتأقلم معه. وتنزع الكثير من الاتجاهات التي تتبعناها في هذا الكتاب، إلى إنكار إمكان المعرفة ضمنا أو صراحة، وأنا أرى أن هذا الرأي يشكل أخطر موقف في النظرية الاجتماعية الحديثة. فالقول بأنه لا توجد معرفة على الإطلاق لأن المعرفة ليست مطلقة أو نهائية وأن ما يوجد هو تأويل فحسب، والقول بأن اللغة هي الواقع الوحيد لأن الواقع ينقل بواسطة اللغة، يبدو لي تعبيرا عن إحدى فورات الغضب والاستياء، أقصد استياء وغضب المثقفين. وهو كمن يقول: ما دمت لن أحصل على الشيء كاملا، فإنني لن آخذ أي جزء منه. إن هذا الموقف ينسف ما أظنه واحدة من أهم مساهمات النظرية، وهي أنها تستطيع أن تقدم لنا فهما أعمق لتلك القضايا التي هي موضع تنازع اجتماعي وسياسي، وهي قضايا لها وجود خارجي حقيقي. وهي تعطينا الفرصة كيما نكون واعين بما حولنا وعيا عميقا، أو تعطينا الفرصة لكي نكون - حسب التعبير الدارج «مواطنين صالحين» أشد وعيا وأعمق فهما لما يجري حولنا. أما إذا لم تقدم النظرية حلولا لمشاكلنا وأجوبة عن تساؤلاتنا، فهي على الأقل تمكننا من أن نفهم فهما أفضل صعوبة تلك المشكلات وتعقدها.

على أن ثمة أسبابا شخصية ومباشرة أخرى لدراسة النظرية الاجتماعية، أرجو أن أكون قد وفقت في توضيحها خلال ضربي لبعض الأمثلة طوال هذا الكتاب. وهناك معنى من المعاني يغيرنا فيه كل شيء جديد نتعلمه على المستوى الشخصي، وإن كنا غير واعين دائما به. وإذا كُنت قد تأملت في النظريات المطروحة في هذا الكتاب بصدر رحب ما وسعك ذلك، وإذا كان الحماس قد دب فيك فاتبعت إحدى النظريات دون سواها، فلربما يكون التغير قد صار ملحوظا. وفي كل مرة تتغير بها رؤيتك للعالم ولو قليلا، فإنك تبدأ برؤية أشياء كانت خافية عليك قبلا، وقد تكون صلة ذلك التغير بالنشاط أو الحركة صلة غامضة، إلا أنها مع ذلك صلة قائمة. فعلى سبيل المثال، لو أنك بدأت بالتفكير في المرض العقلي على اعتباره نتيجة للظروف الاجتماعية؛ أو التفكير حول الإضرابات بوصفها ظاهرة متأصلة في العلاقة القائمة بين العمال وأرباب العمل؛ أو بالنظام التعليمي باعتباره أداة أيديولوجية بيد الدولة، أقول لو فكرت بهذه الأمور على هذه الشاكلة لتغيرت مواقفك منها. وللنظرية تأثير في المستوى الشخصي أكثر بكثير مما يبدو للوهلة الأولى، وما النظريات التي شرحتها في الفصول السابقة إلا وسيلة لتعميق فكرك وتنميته، فضلا عن كونها طرقا مختلفة للتفكير في العالم.

كيف تستخدم النظرية؟

منذ فترة نشر بول فييرابند Paul Feyerabend، وهو فيلسوف أمريكي مهتم بفلسفة العلوم كتابا أسماه ضد المنهج Against Method (1975). وقد دعا في هذا الكتاب إلى ما سمّاه بالنظرية الفوضوية في المعرفة التي تنطلق من مقولة «أي شيء يؤدي الغرض». وذهب إلى أن ما نعتبره عادة بالمنهج العلمي إنما هو قيد علينا، ولو نظرنا إلى تاريخ العلم لألفينا أن ممارسات شتى قد ساهمت في تطوره. ومن ذلك أن جاليليو[*3] استطاع أن يقنع الناس بأن الأرض تدور حول الشمس ليس على أساس الأدلة العملية، بل بفضل مهارته في الدعاية التي بزت خصومه. ويهتم فييرابند بتشجيع الأفكار الغريبة حول العلم: كدعوته إلى عدم الاستغناء عن أي نظرية قديمة وعدم رفض أي نظرية جديدة، وإنما استخدامها ومقارنتها واللعب بها.

وأنا أرغب في تشجيع شيء من هذا القبيل في حالة النظرية الاجتماعية مع بعض التعديل. فالنزعة الفوضوية التامة نزعة تتناقض مع نفسها، فلو سلمنا بمقولة «أي شيء يؤدي الغرض»، لكان اتباع منهج علمي دقيق أمرا «يؤدي الغرض» أيضا. وما كان فييرابند ليؤلف كتابه، لو لم يكن يعتبر أن ما يطرحه هو أفضل من غيره. ولذا، فالقول بأن «أي شيء يؤدي الغرض» ليس قولا صحيحا تماما، فبعض الأشياء أفضل من بعض. وهناك، في الواقع إطار عريض، ولكنه إطار على أي حال ويمكن ضمن هذا الإطار أن يؤدي «أي شيء الغرض». وهذا الإطار في حالة فييرابند يتكون في المناقشة العقلانية على الأقل، وكتابه يعرض الحجج بصورة واضحة ومقنعة. أما في حالة النظرية الاجتماعية، فقد حَاوَلتُ عرض إطار مختلف يستند على الموضوعات التي ندرسها، إطار موجود في العالم الخارجي وليس بوصفه جزءا من أفكارنا، وقد وقفت ضد أي منهج يبالغ في الصرامة وأي محاولة لاستيعاب كل سمات الحياة الاجتماعية، ضمن إطار نظري واحد وتفسير نظري واحد. وفي المقابل، ذهبت إلى أن الحياة الاجتماعية تتكون من ظواهر متعددة الأشكال، وأن كل شكل منها بحاجة إلى فهم وتفسير نظريين مختلفين عن الأشكال الأخرى.

والتقسيم الأساسي هو التقسيم القائم بين البنية الاجتماعية أو المجتمع وبين الفعل الاجتماعي أو الفاعل. وقد ذهبت إلى أن محاولة عبور هذا الخط الفاصل ضمن النظرية الواحدة، هو المسؤول عن الكثير من الخلافات في هذا المجال. وقلت كذلك، إن هناك مجالات أخرى تنتمي إلى هذا الجانب أو ذلك من الخط الفاصل، وأن كل مجال يقتضي التعرف عليه بطريقة تختلف عن الآخر ويتضمن نمطا مختلفا من التفسيرات السببية. فالمستوى الأساسي - في جانب المجتمع - هو البنية الكامنة للكل الاجتماعي. ومن كل النظريات التي تناولناها، يتراءى لي أن الماركسية البنيوية هي أكثرها إقناعا في فهمها لهذه البنية الكامنة، وهي تسلحنا بوسيلة للتفريق بين أشكال المجتمع المختلفة (تبعا لتباين نمط الإنتاج فيها)، وأيضا للتفريق بين اختلاف أشكال النمط الواحد للمجتمع (وفقا لاختلاف العلاقات بين المستويات الأساسية الثلاثة). وعلاوة على ذلك، فقد تحدثت عن أن ثمة مؤسسات اجتماعية تقع على مستوى «السطح»: وهي المؤسسات التي بإمكاننا

تحديدها بسهولة ويسر والعمل معها ودراستها مباشرة بصورة من الصور. وتتضمن هذه المؤسسات المدارس والكنائس والأحزاب السياسية ونحوها. وعلى الرغم من أن بعض السمات العامة على هذا المستوى قد تكون قابلة للتفسير وفقا لمفهوم التحليل البنائي، فإن هذه المؤسسات تضم الفعل الإنساني في إطارها بطريقة مختلفة كل الاختلاف. والأرجح أن النظرية الوظيفية التي تقيم تماثلا بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية قادرة على تبصيرنا ببعض الأفكار على هذا المستوى، ذلك أنها تنظر إلى بنى الفعل وهي في حالة الثبات. ونظرية الصراع أيضا تقدم بعض الأفكار النيرة في هذا المجال، فهي تشير، رغم قصورها النظري العام، إلى التعقيد الحقيقي في مثل هذه المؤسسات.

وفي الباب الثالث ركزت تركيزا شديدا على ما دعوته بمستوى «المعاني العامة»، أي شبكة الأفكار أو أنساق الفكر، العادية منها والنظرية، التي تسبق كاللغة وجود أي منا، والتي ندخل في إطارها أثناء نموّنا. وتستطيع البنيوية وما بعد البنيوية أن تخبرانا بشيء عن نظام تلك الأنساق وتفاعلها مع بعض، وكيف تقوم تلك الأنساق بتشكيل رؤيتنا للعالم وتحديدها. وفي حين أن التحليل البنائي للمجتمع يُطبق نموذجا بنيويا للسببية، وتستخدم النظرية الوظيفية ونظرية الصراع تفسيرا غائيا لتحليل مؤسسات السطح، فإنه لا المنظور البنيوي ولا المنظور ما بعد البنيوي يستخدم مفهوما متطورا للسببية: فالمنظور الأول يتعامل مع القواعد، أما الثاني فيتعامل مع القواعد في بعض الأحيان، ومع تفاعل المعاني في أحيان أخرى.

ويقودنا هذا الحديث بالضرورة إلى مجال الفعل الاجتماعي. فأحد مستويات الفعل الاجتماعي هو مستوى تداول تلك المعاني العامة في تشكيل الاتجاهات والنوايا والأفعال واستخدامها، وتحليل هذا المستوى يستلزم بوضوح تطبيق التفسير الغائي. وتُقربنا التفاعلية الرمزية من تفاصيل تلك العملية وانسيابها، أما منهجية النظام الاجتماعي فإنها تقوم ببعض الخطوات في اتجاه تحديد القواعد المتبعة في مثل هذه العملية. ولقد قلت دونما تفصيل كبير، إنه يُخيل إلي أن ثمة مستويات أخرى للفعل لم تُعالج من قبل تلك المنظورات، ويمكن الوصول إليها عبر نظرية التحليل النفسي، وأن كلا من النظرية البنيوية والنظرية النقدية تتحركان بهذا الاتجاه. فالنظرية

النقدية، هي أكثر نظرية تدرك التفرقة القائمة بين المجتمع والفاعل، بيد أنها تفشل مع ذلك في فصلهما بالشكل الصحيح وتنتهي بدمج الأخير في الأول. إلا أنها مع هذا تعبر بوضوح عن الدافع المثالي أو النقدي الذي يجب أن يقف خلف أي محاولة للتنظير.

إذن، كيف تنسجم الصورة المعدلة لمقولة «أي شيء يفي بالغرض» مع ما قيل بقدر ما يتعلق الأمر بدارس علم الاجتماع؟ إن النقطة التي تبرز لي في هذا الملخص، هي أن المنظورات تتعارض مع بعضها حينما يحاول هذا المنظور أو ذك أن يفسر ظاهرة ليس هو أهلا لتفسيرها، أي حينما ينتقل إلى مجال ليس هو مجاله. وهذا يفسر لماذا كان ذلك القدر من المجادلات بين المنظورات المختلفة مجادلات عقيمة وهدامة. وكان من الممكن لتلك المجادلات أن تكون بناءة ومثمرة، لو أن هذا الطرف أو ذاك لم يَدَّعِ امتلاك الحقيقة المطلقة وحده. أما حينما نصل إلى هذا الوضع، فإن حال النظرية يكون كحال مشجعي فريق كرة القدم الذين لا يصفقون سوى لفريقهم ولا يحزنون إلا عليه. إن الجدل لابد أن يدور أقل ما يدور حول مسألة أي النظريات صائبة وأيها خاطئة ـ ذلك أنها جميعا بصورة من الصور، صائبة وخاطئة في آن معا ـ بل حول أي نظرية أنسب لتفسير هذا الموقف أو ذاك الحدث، وبأي طريقة. ولذا، فإن مقولة «أي شيء يفي بالغرض» تعني في هذا السياق، أننا يمكننا التعامل مع نظريات شتى، والتعامل هنا يعني وضع تفسير معين لظاهرة من الظواهر وتعديل ذلك التفسير، انطلاقا من منظور بعينه ثم من منظور آخر، أو من هذا المنظور وذاك، أو حتى الإقدام على تطبيق منظور لا يبدو للوهلة الأولى أنه مناسب. وللتمثيل على ذلك، أود النظر إلى مفهوم معين يمكن أن نطلق عليه مفهوم «الشخصية الحديثة» وذلك بعدة طرق، على ضوء النظريات التي تناولناها في هذا الكتاب.

فهم أنفسنا

كثيرا ما يُلاحظ في أبحاث التحليل النفسي أن أفرادا ينتمون إلى سمات شخصية مختلفة، يعرضون أنفسهم للعلاج النفسي هذه الأيام. وقد كان فرويد مهتما بمن يمكن أن ندعوه بالعصابي «المثالي»[*4]، وهو الشخص الذي يكون عاجزا في مجال معيّن من مجالات حياته، ولكنه يقوم بوظائفه

بشكل طبيعي إلى حد ما في مجالات أخرى: كالمصاب بالوسواس أو الخوف أو الهستيريا. أما منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وبشكل أخذ يتزايد في العقود الأخيرة فقد أصبح من ينشدون التحليل النفسي من نوع آخر. إذ إنهم غالبا ما يكونون من الناجحين في حياتهم العامة، ويؤدون وظائفهم بصورة مُرضية، إلا أنهم مع ذلك عرضة لإحساس بفراغ عميق، وتقلب في النظرة إلى الذات تتفاوت بين الشعور بالقدرة التامة إلى الشعور بالعجز التام. ويجدون صعوبة في إقامة علاقات دائمة مع الآخرين ويبحثون بدلا منها عن علاقات طفيلية تؤدي إلى تقوية الاعتداد بالذات؛ وهم أيضا ينزعون إلى الاهتمام الفكري الشديد بأنفسهم، فيبقون تحت العلاج سنوات دون تغيير.

وقد لا يكون هذا التغيير (في نوعية مرضى التحليل النفسي) قد حدث بطبيعة الحال، أو ربما يكون ظاهرة محدودة الانتشار. ولكنني سأفترض أن مثل هذا التغير قد حدث من أجل المثل الذي أضربه، وأنه يشير إلى شيء مهم يحدث لنا جميعا نحن الذين نعيش فيما يعرف بالمجتمعات المتقدمة. واهتمامي في هذا الصدد لا ينصب على الفهم النفساني لهذا النوع من الشخصية، بقدر انصبابه على الطرق المختلفة التي يمكن أن ننظر فيها إلى هذا التغير. ويتبادر إلى ذهني في الحال خمسة احتمالات:

1 - إن إحدى السبل لتناول هذه المسألة هي القول إنه بغض النظر عن وجود مثل هذه السمات الشخصية، وبغض النظر عن حدوث هذا التغير، فإنه لا مراء أن بعض المحللين النفسيين يؤكدون حصول مثل تلك الحالات، ولذا فإن هذا هو الشيء الذي يجب أن ننظر إليه. وفي هذا الإطار، فإن منهجية النظام الاجتماعي سوف لا توجهنا إلى أي تفسير اجتماعي لما هو واقع، بل إلى ما يعمله هذا المحلل النفسي أو ذاك في جلسة التحليل النفسي، بحيث نرى القواعد الخاصة بتلك الجلسة(*5) والتي تجعل جلسة التحليل تستمرّ، وسيكون تصنيف المرضى أو تشخيصهم نتيجة من نتائج تلك القواعد، باعتبارها تمثل طرق عمل التحليل النفسي. ولا شك أنه ستظهر مؤشرات اجتماعية ذات دلالة في مثل هذا التحليل، ولكننا سنبقى ضمن إطار جلسة التحليل النفسي. وإحدى السبل للخروج من هذا الإطار هي النظر إلى التفاعلات التي تتم داخل الجلسة باعتبارها جزءا

من عملية أوسع للبناء الاجتماعي للشخصية. وبالاهتداء برأي فوكو، يمكننا أن ننظر إلى الموضوع بطريقة من اثنتين أو بهما معا. ففي المقام الأول، يمكننا أن ننظر إلى المسألة على اعتبار أنها محاولة من منظمات التحليل النفسي، للتعريف بقوتها ومد سيطرتها على الطب النفسي(*6) مثلا أو على علم النفس السلوكي، إلخ. ويبدو الأمر عندئذ كما لو أن التحليل النفسي يقوم باقتطاع مجال من الواقع النفسي ومن ثم يجعله ملكا خاصا له. ثانيا، قد ينظر إلى عملية العلاج بالتحليل النفسي باعتبارها جزءا من عملية أوسع للضبط الاجتماعي ـ نوعا من الهندسة النفسية، تُخلق بواسطتها الشخصية «المرغوبة اجتماعيا». وهذا العرض للفكرة لا يعبر عنها بدقة، ذلك أن الضبط الاجتماعي يقتضي وجود جهة تقوم بعملية الضبط، وهذا ليس مراد فوكو. بل يمكن النظر إلى التحليل النفسي باعتباره مركزا من عدة مراكز للسلطة تشارك في تكوين الضبط الاجتماعي، بطرق متناقضة أحيانا.

2 ـ وإذا شئنا البقاء مع نظريات ما بعد الحداثة قلنا إن هناك طريقة أخرى للنظر إلى هذه المسألة. إن الصورة هنا تظهر كما لو أن التحليل النفسي واقع على طرف نوعين من الممارسة الخطابية. الأول يمثل الفرد بوصفه يمتلك عمقا شعوريا، وأخلاقا وكرامة (نموذج فرويد)؛ والثاني (وهو يعبر عن خطاب ما بعد الحداثة) يجعل الأفراد سطوحا تتجزأ بأشكال مختلفة. وهذا الموقف يقود إلى تصورين مختلفين لما يجب أن نبحث عنه. فعلى عكس النظرة الفرويدية القديمة المتمثلة بالشخصية المتكاملة المستقرة، يقودنا هذا الموقف إلى شخصية خاضعة لتغير دائم وتعيد تفسير ذاتها باستمرار، وهي بذا تشبه النص الأدبي «الجيد» القابل لشتى التأويلات. والشخصية الحديثة بهذا المعنى، أعني تلك التي تعيد تفسير ذاتها باستمرار موجودة فعلا، وما يبقى بعد ذلك هو التمتع بها. أو قد نأخذ تعليقا يقدمه ليفي شتراوس حينما يشبه المحلل النفسي بالعراف، فكلاهما يهتم بتمكين الإنسان من إيجاد التصنيف المناسب الذي يتيح له رواية حكايته بطريقة تجعلها مفهومة. أما تعدُّد المعاني إلى ما لا نهاية له فقد يدل على خلل بنيوي كامن ـ كما لو أن كلا منا يعيش في «فيلم كاوبوي» خاص به. ولكن التصنيفات تختلط عند بعضنا بحيث لا نفهم معنى ما نفعل. وإذا أمكن

تصحيح الخلل عدنا إلى القصة التي نعرفها.

3 ـ لكن يمكن النظر إلى ملاحظة التحليل النفسي عن تغير السمات الشخصية على أنها وصف لحقيقة اجتماعية، تحتاج إلى تفسير اجتماعي. ولا أظن أن هذه الطريقة تستبعد الطرق التي تناولتها للتو، بل هي تضيف إليها بعدا آخر. وإذا ما بدأنا بنظريات الفعل التي ناقشناها في الباب الأول، فإننا نجد بديلين. الأول أن ننظر إلى ما يحدث على ضوء ما يدعوه جدنز باستخلاص الممارسات الاجتماعية، أي زيادة اعتمادنا على الأنظمة المجردة: وهذا الاعتماد يمكن أن يفسر الإحساس بالفراغ الذي أعانيه لأنني أقوم بأعمال وممارسات مؤسسية، وهي أعمال تخضع لمزيد من العقلنة باستمرار، بحيث تجعلني أبحث عن الرضى النفسي عن طريق الراحة التي أستشعرها حينما أنجح في تأديتها فقط. وفي هذه الحالة يمكن النظر إلى التحليل النفسي ـ والعديد من أشكال العلاج الأخرى المزدهرة في أيامنا هذه ـ باعتباره محاولة لإعادة هذه الممارسات إلى محلها الصحيح عن طريق التفاعل وجها لوجه.

أو يمكننا أن نرى التغير على أنه نتيجة لتطور النسق، أو عملية تمايز وإعادة تكامل مستمرتين تؤديان إلى عاقبتين. الأولى، أن القيم تصبح أكثر انفتاحا وذات وجوه عديدة إلى درجة أن هذه التعددية تصبح هي القيمة الشاملة، ولذا يجد الإنسان أنه يلعب أدوارا تتزايد باستمرار، والأمر الذي يشعره بالضحالة وبالحاجة إلى ما يشعره بالثقة (مع ما يتضمنه ذلك من التأرجح ما بين الشعور بالقوة المطلقة والشعور باليأس). ويمكن تتبع هذه الحالة بواسطة الأفكار التفاعلية ـ تلك الأفكار المتعلقة بتعدد أشكال الذات وصعوبة توحيدها، مع ما يرافق ذلك من صعوبات متزايدة أكثر فأكثر في السيطرة على العواطف. ويغدو التحليل النفسي في هذا المقام شكلا من أشكال التنشئة الاجتماعية للإنسان الراشد[*7]، تمكنه من دمج أدوار وقيم أكثر تنوعا بكثير من تلك التي كان مسموحا بها في التنشئة الاجتماعية في مرحلة الطفولة. وهكذا نواجه مرة أخرى فكرة التحليل النفسي بوصفه وسيلة للضبط الاجتماعي.

وإذا ما أردنا أن نضيف بعدا نقديا لهذه المسألة، فإننا نستطيع أن نفعل ذلك بواحدة من طريقتين أو بهما معا. نستطيع أن نرى في التغير نتيجة

لزيادة النظرة الأداتية للحياة اليومية وللوجود البشري، أي انتصار النشاط العملي على القيم، وانتصار العمل على الوجود، وكيف أن التحليل النفسي «يختم» هذه النزعة بكونه إعادة للتنشئة الاجتماعية، يتم بواسطتها استغلال جوانب الرفض الممكنة في الشخصية لتمكين الفرد من العيش في عالم أداتي. أو قد يمكننا النظر إلى التحليل النفسي على أنه غزو للحياة اليومية، بحيث يغدو حوار التحليل النفسي هذا كالترياق الذي يجعل تنمية العقل التواصلي أمرا ممكنا.

4 ـ ويمكن أيضا أن نقيم تحليلا ماركسيا بنيويا ـ يشبه تحليل هارفي لنظرية ما بعد الحداثة ـ أقول نستطيع أن نقيم تحليلا ماركسيا بنيويا، بحيث نرى التغير باعتباره «نتيجة» أيديولوجية للتغيرات التي تحدث على المستوى الاقتصادي، أي أن العملية تشير إلى إنتاج «ذوات» جديدة وهذه الذوات بدورها توفر شروط حدوث التغيرات الاقتصادية. وبذا نحصل على الفاعل المرن بدلا من الفاعل الذي تحرّكه قيمه الأخلاقية.

5 ـ وأخيرا، نستطيع أن ننظر، بمنظور مختلف تماما عما سبق، إلى كل من تصورات التحليل النفسي لسمات الشخصية والحقيقة البسيطة المتمثلة في طلب الناس في التحليل النفسي أن يهديهم في الأمور التي يحسّون أنها مهمة، وفي الاختيارات التي قد يقومون بها لتلبية تلك الاحتياجات. وهذا من شأنه أن يقدم لنظرية الاختيار العقلاني نموذجا أعمق للفاعل.

إن بعض هذه المقترحات هي اقتراحات مقتضبة ولكن يمكن التوسع بها جميعا بطرق شتى. ولا أظن أن أيا منها يستبعد الآخر، فكل واحد منها يستوعب جانبا مما هو حادث في العالم الاجتماعي ـ ربّما على مستويات مختلفة من التحليل، وقد يكون في إطار العلاقات القائمة بين الأشياء، ولا أحسب أن بالإمكان جمعها معا للخروج بصورة كلية واحدة. وفي معرض توسيع هذه الأفكار والجدل الذي تثيره، ستحصل عملية التبرير العقلاني الضرورية للنظرية طبعا، وسوف تتخلل هذه العملية دائما إمكانية الوقوع في المنزلقات النظرية التي حذرت منها ابتداء: شرك الأحجية وشرك أكمل المربعات وشرك المنطق. والمنزلق الأخير هو أخطرها، وبينت كيف أن النقد الموجَّه للماركسية البنيوية قد تخلص من الوليد، في ذات الوقت الذي تخلص فيه من الماء الذي كان يلف الوليد خاصة بالإصرار على أن أمرا ما

لابدّ أن يكون هذا أو ذاك. وهذا الإصرار مصدره أي دعوى بالقدرة على التمييز بين ما هو معرفة كافية أو غير كافية. وهي تؤدي إلى شكل من أشكال الإرهاب الفكري يتجلى في المحاضرات الدراسية وحلقات النقاش، بقدر ما يتجلى عبر الجدل الذي يدور على صفحات الكتب. وهي شكل من أشكال تحريم الأفكار وطرق التفكير، شأنها في ذلك شأن من يتصرفون في حياتهم الأخلاقية وفق معايير دينية معينة تبين لهم ما هو صواب وما هو خطأ بشكل قاطع، ويسعون إلى تحريم بعض السلوكيات التي يراها الآخرون مقبولة وطبيعية.

وأريد أن أذهب أكثر في هذا المجال. فأقول، إنه لو أننا جربنا مجموعة مختلفة من النظريات، أي مجموعة مختلفة من طريق الفهم، فإن التغير سيحل فينا نحن أيضا. فالفهم يغير الإنسان الذي يفهم، على الرغم من أنه ليس من الضروري أن يغير فهمه هذا الموقف الذي يفهمه. والتغير يتضمن القدرة على التعامل مع مجموعة من الاحتمالات تقبل اختلافات القائمة بينها - حتى تعارضها التام. وهذه المقدرة يمكن اعتبارها دليلا على النضج، دليلا على أن التعليم يوسع المدارك، حسب القول القديم. والقدرة على النظر إلى العالم من عدة زوايا قد لا تتفق مع بعضها البعض، هي مسألة تتعلق بتعلم المرء كيف يفكر ضد رأيه وبالانفتاح على العالم. وهذه موازية لعملية أكثر تعقيدا وهي عملية تكامل الشخصية ومواجهتها للآخرين في سياق نموها إلى مرحلة الرجولة. وهي العملية التي يتعلم من خلالها الإنسان ضبط نفسه والاحتفاظ بمشاعره المتضاربة، حيال شيء ما أو شخص ما تلك المشاعر التي تتراوح في مداها بين الحب والكره أو بين الانجذاب والنفور. وبهذا المعنى، فإن تعلم التسامح في التفكير النظري، الذي قد يقول شيئا لا نود معرفته، وتعلم احتمال النظريات المختلفة بكل غموضها وتناقضاتها المقيدة، هذا التعلم مرتبط بالوسيلة التي قد نتجاوز بها شعورنا بالخواء الذي استخدمته مثالا أخيرا. أما إذا أُسيىء فهم النظرية فإنها وسيلة لإطالة أمد ذلك الخواء.

قراءات إضافية

Bryant, C. G. A. (1990), "Tales of innocence and experience": Developments in Sociological theory since 1950, in Becker, H. A. and Bryant, C. G. A. (eds), What Has Sociology Achieved?, Sage, London.
Feyerabend, p. (1975) Against Method, New Left Books, London.

حواشي الخاتمة

(*) إن استخدام المجاز في الكتابة العلمية لا يؤدي إلى زيادة التوضيح بل يزيد الأفكار المعروضة غموضا. ونلاحظ أن المؤلف يلجأ هنا للمجاز، مستخدما لعبة يقوم بها السحرة وهي إخراج أرنب أو أرانب من قبعة ما يرتدونها، والقبعة هنا هي كناية عن (علم الاجتماع) أما الأرنب فهو يشير إلى (النظرية) أو (النظريات) التي تظهر في هذا العلم وهو علم الاجتماع. وما يقصده المؤلف - كما أظن - أن علم الاجتماع يقدم صورا عديدة عن الحياة الاجتماعية (نظريات) بعدد المنظرين الاجتماعيين. بمعنى آخر، لا توجد صورة واحدة للحياة الاجتماعية يمكن أن يُجمع عليها جميع علماء الاجتماع، أي لا توجد نظرية واحدة تستطيع أن تفسر مناحي الحياة الاجتماعية بمختلف أوجهها، وتكون موضع اتفاق الجميع. (المترجم).

أخشى أن المترجم قد فاتته النكتة التي يستخدمها المؤلف ويجعل من نفسه هدفا لها - فهو يقول إنه أراد في الخاتمة الأصلية أن يفاجئ ما بعد الحداثة - كما يفاجئ الساحر المتفرجين باستخراج الأرنب من القبعة. أما الآن فلم يعد يهم أن يفاجئ القراء بهذه النتيجة لأنه عدّل موقفه منها. (المترجم).

(*2) هذا الأرنب الاجتماعي الحياتي هو الذي كان استخرجه المؤلف من القبعة في الطبعة الأولى من الكتاب، وهو هذه التفسيرات الاجتماعية الحياتية Socioblological التي كان قد لجأ إلى استخدامها (كما قال قبل قليل) لإثبات أن اليقين الظاهري أمر خطير (المراجع).

(*3) جاليليو (1642 - 1564) عالم إيطالي اشتغل بالفلك والرياضيات والطبيعة. حُوكم من أجل تأييده لنظرية دوران الأرض حول الشمس التي وضعها العالم البولندي نيكولاس كوبرنيكس (1543 - 473) وأرغم على نبذها. (المترجم).

(*4) الكلمة تعني هنا أن هذه الحالة تضمّ الأعراض المعيارية المتوقعة (المراجع).

(*5) يقصد أنها قواعد تستنبط آنيا وقد لا تستعمل في جلسة سواها لأنها مشروطة بالحالة التي هي قيد الدراسة (المراجع).

(*6) وهو علم مختلف عن التحليل النفسي (المترجم).

(*7) وهي ما يُسميها علماء الاجتماع بإعادة التنشئة الاجتماعية resocialization (المترجم).

المؤلف في سطور

إيان كريب

* محاضر في علم الاجتماع بجامعة إسكس في بريطانيا.

المترجم في سطور:

الدكتور محمد حسين غلوم.

* من مواليد الكويت عام 1954.
* حصل على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة مشغن عام 1986.
* يعمل حاليا محاضرا بقسم الاجتماع في جامعة الكويت.

من أعماله:

- المثقفون العرب والغزو العراقي الغاشم لدولة الكويت.
- «الاحتلال العراقي: الممارسات والوقائع من شاهد عيان». وتم نشر هذا البحث في سلسلة عالم المعرفة، العدد 195.
- المواطنة والجنسية: الكويت نموذجا ـ دراسة في علم الاجتماع القانوني.
- يساهم بشكل دوري في الصحافة الكويتية.

المراجع في سطور:

د. محمد حسن عصفور

* دكتوراه في الأدب الانجليزي من جامعة إنديانا 1973.
* أستاذ الأدب الانجليزي في الجامعة الأردنية وجامعة الإمارات العربية المتحدة.



ضرورة العلم

دراسات في العلم والعلماء

ترجمة: د. بسام معصراني

محمد وائل الأتاسي

مراجعة: د. عدنان الحموي

* شغل منصب رئيس قسم اللغة الانجليزية وآدابها في الجامعة الأردنية لعدة سنوات، وهو الآن رئيس قسم اللغة الانجليزية وآدابها في جامعة الإمارات العربية المتحدة.

* ترجم عدة كتب من الانجليزية وإليها، وفازت ترجمته لكتاب «البدائية» بجائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي.

* ترجم كتاب «تشريح النقد» لنورثرب فراي الذي نشرته الجامعة الأردنية سنة 1991.

وكذلك كتاب «البنيوية وما بعدها» سلسلة «عالم المعرفة» العدد 206 فبراير 1996.

كما راجع الترجمة لعدة كتب أخرى منها «الشفاهية والكتابية» - سلسلة «عالم المعرفة» العدد 182 فبراير 1994.

هذا الكتاب

يستعرض هذا الكتاب ـ تحليلا ونقدا ـ أبرز النظريات الاجتماعية التي ظهرت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا، كنظرية بارسونز البنائية الوظيفية وتطوراتها اللاحقة، ونظرية الاختيار العقلاني، والتفاعلية الرمزية، والمنهجية العلمية، ونظرية التشكيل لجدنز، والبنيوية وما بعد البنيوية، والحداثة وما بعد الحداثة والنظرية النقدية، وتحديدا آراء هابرماس.

ولعل أبرز نقطة يدور حولها هذا الكتاب هو استحالة وجود نظرية شاملة تستطيع تفسير جميع مناحي الحياة الاجتماعية، وبالذات تفسير مكونين أساسيين من مكوناته وهما: البنية والفعل. إذ إن النظرية التي تستطيع تفسير الظواهر المتعلقة بالبنية لا يكون بمقدورها تفسير (أو بالأحرى تأويل) الفعل البشري. إذ لابد أن يكون لكل من هذين المجالين، وهما مجالان يشكلان الحياة الاجتماعية، نظرية خاصة بهما. ويدعي الكاتب أن معظم القصور الذي تواجهه النظريات الاجتماعية، إنما يقع حينما تتجاوز هذه النظريات اختصاصها ـ إن جاز التعبير ـ وتحاول أن تفسر مجالا من مجالات الحياة الاجتماعية هي غير أهل له. وهذا الموقف يقود المؤلف إلى التأكيد على وجوب «التعددية النظرية» وعلى الدعوة إلى الانتقال من نظرية إلى أخرى حسبما تقتضيه ضرورات البحث.